This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

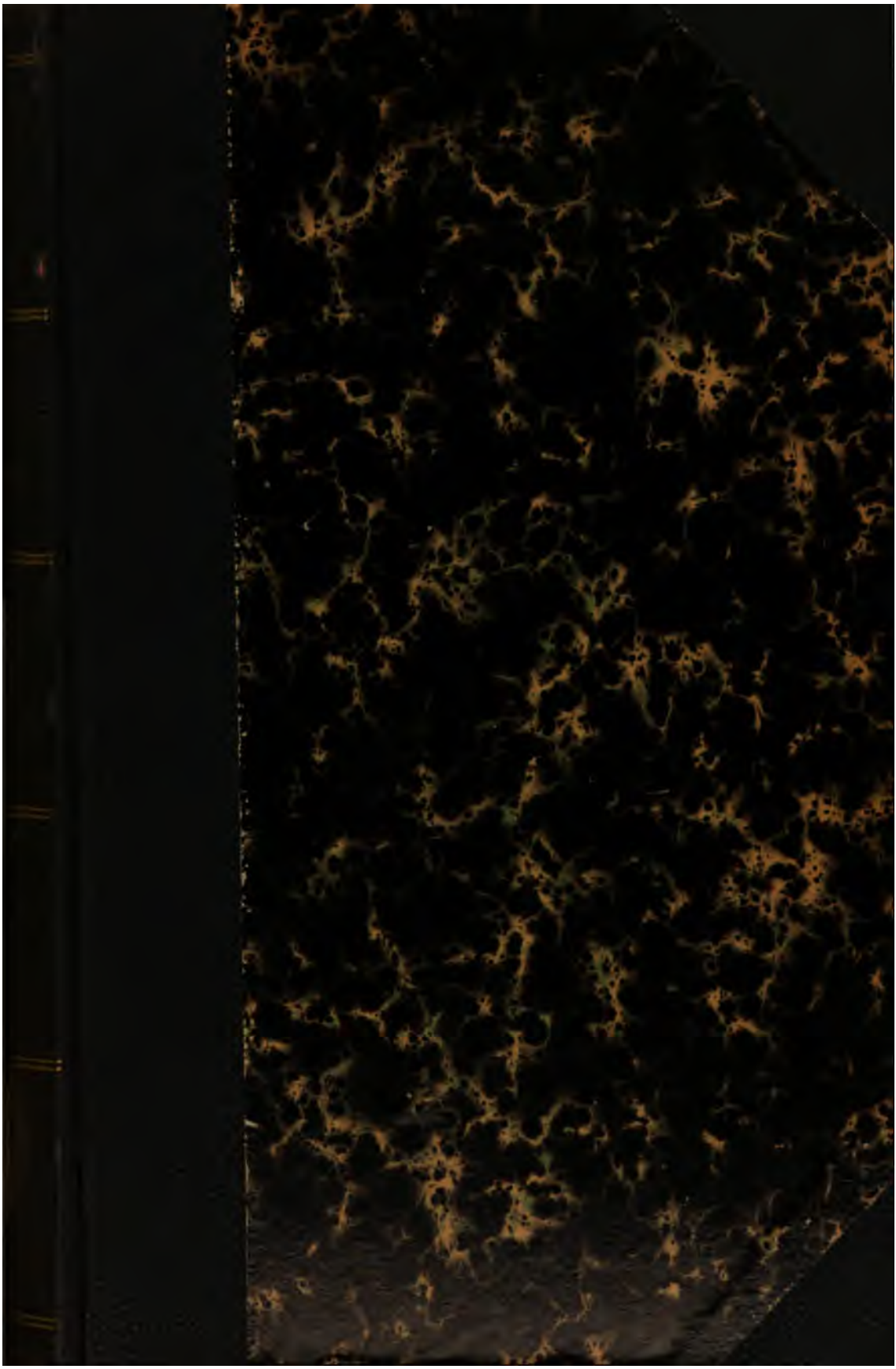
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

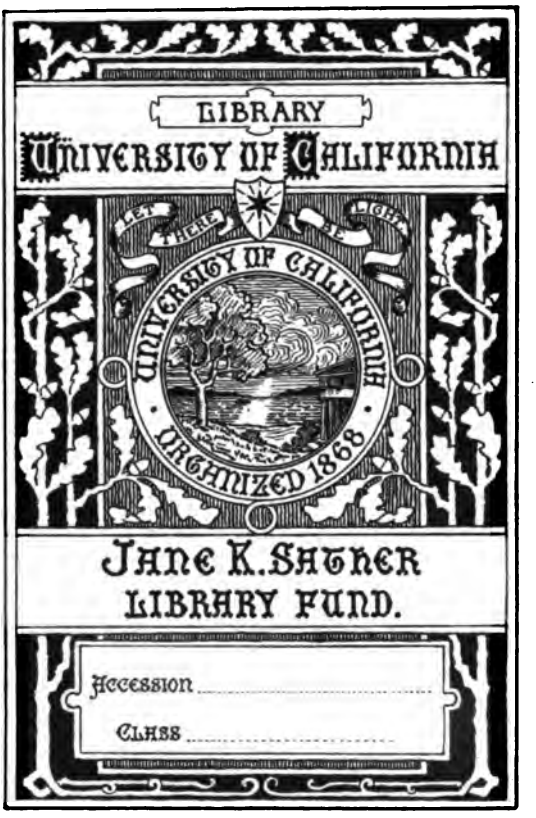
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.




LIBRARY
UNIVERSITY OF CALIFORNIA
LET THERE BE LIGHT
UNIVERSITY OF CALIFORNIA
ORGANIZED 1868
JANE K. SATHER
LIBRARY FUND.
ACCESSION
CLASS

MYTHOLOGIE

DER

GRIECHISCHEN STÄMME

VON

HEINRICH DIETRICH MÜLLER.

ERSTER THEIL.

DIE GRIECHISCHE HELDENSAGE IN IHREM VERHÄLTNIS ZUR GESCHICHTE UND RELIGION.

GÖTTINGEN
VANDENHOECK UND RUPRECHT'S VERLAG.
1857.

QL721
.N78

GATHER

Vorwort.

Das Werk, dessen ersten Theil ich hiermit dem Publicum übergebe, ist nicht bestimmt, sich den Handbüchern und zusammenfassenden Darstellungen der Griechischen Mythologie anzuschliessen, welche in neuerer Zeit so zahlreich zum Vorschein gekommen und für ihre äussern Zwecke zum Theil recht brauchbar sind, aber doch nicht erreicht, oft nicht einmal erstrebt haben, was als nächste und eigentliche Aufgabe der Wissenschaft der Mythologie gelten muss — ein sicheres Verständnis des Mythus nach Form und Inhalt. Dieses zu fördern und damit der mythologischen Forschung einen festen Grund und Boden zu gewinnen, dessen sie bis jetzt entbehrt, ist der Hauptzweck des von mir begonnenen Werkes, das darum auch, wohl mit grösserm Rechte als jene, den Titel einer Mythologie sich geben durfte, obgleich es nicht in den herkömmlichen Rubriken den Stoff abhandelt, sondern die Ordnung des Stoffes überall dem Gange der Untersuchung unterordnet, der mir für die Darlegung der Resultate eines viele Jahre hindurch mit Liebe betriebenen Studiums der angemessenste zu sein schien. Der vorliegende erste Theil, der die Einleitung zu dem Ganzen bildet, soll das mythologische System, welches sich mir bei meinen Studien allmählich entwickelt hat, in seinen Grundzügen darlegen und rechtfertigen. Dreierlei kam

167885

dabei hauptsächlich in Betracht. Erstlich sollte die Methode dargelegt und an Beispielen veranschaulicht werden, nach welcher die Mythen zu behandeln sind, wenn nicht bloss eine oberflächliche und höchstens subjectiv befriedigende Ansicht von ihrem Gehalte und ihrem Ursprunge, sondern ein sicheres Verständnis und positive Resultate für die Geschichte und die Religion gewonnen werden sollen. Sodann waren die Grundsätze zu entwickeln und zu begründen, welche für die Erforschung des Ursprungs und der Geschichte der Griechischen Götterdienste als die leitenden gelten müssen. Und endlich drittens sollten die entgegenstehenden Ansichten und Grundsätze der neueren Mythologen in ihrer Berechtigung geprüft und beurtheilt werden.

Diese dreifache Aufgabe schien am besten und kürzesten erreicht werden zu können, wenn ich, allgemeine Räsonnements möglichst vermeidend, den Leser sofort in die Betrachtung und Analyse des mythologischen Stoffes selbst einführte und so gewissermassen unter seinen Augen und ihm stets die Mittel zu eigener Prüfung bietend die Principien, die ich als die richtigen erkannt habe, allmählich hervortreten liesse. Den Stoff entnahm ich der Griechischen Heldensage, theils weil grade hier die Ansichten der Neuern am meisten schwanken und sich widersprechen, theils weil ich gefunden habe, dass die mythologische Forschung hier in der That ihren eigentlichen Schwerpunct zu suchen hat. So kann denn dieser erste Theil zugleich für ein selbständiges Werk gelten, das seiner ganzen Anlage nach auch auf diejenigen mit berechnet ist, welche anfangen wollen sich mit dem schwierigen Studium der Mythologie ernstlich zu beschäftigen. Zweckmässig, wenn auch nicht gerade nothwendig wird es für diese sein, sich erst durch die Lectüre der Prolegomena O. Müller's ein wenig vorzubereiten.

Denn obwohl ich in vielen Stücken von den Ansichten dieses berühmten Mythologen abweiche, so sind doch seine Schriften nicht nur der erste Ausgangspunct meiner eigenen Forschungen gewesen, sondern sie haben mir auch unter allen die meisten Anknüpfungspuncte geboten.

Ueber die Art und Weise, wie ich der dritten Aufgabe dieses Buches zu genügen gesucht habe, bedarf es noch einiger Worte. Die Ansichten der neuern Mythologen gehen so weit auseinander, dass kaum irgend ein erheblicher Punct zu finden sein möchte, über den nicht eben so viele abweichende Meinungen existirten, als Aeusserungen darüber vorliegen. Nichts kann daher befremdlicher sein, als dass in mythologischen Schriften nur selten eine lebhaftere Polemik, oft sogar nicht einmal eine Erwähnung abweichender Ansichten zu finden ist. Gewis nicht zum Vortheile dieser Wissenschaft, die, wenn man stets auf der Forderung bestanden hätte, dass jede neue Ansicht erst durch Widerlegung der *frühern* ihre Berechtigung darthun müsse, nicht den Anblick einer solchen Zerfahrenheit bieten würde, durch welche sie selbst an einem gedeihlichen Fortschritt gehindert und Nicht-Mythologen geradezu verleidet ist. Für mein Theil überzeugt, dass eine energische Polemik hier vor allem noth thue, dachte ich früher wohl daran, vor Beginn meiner eigenen Untersuchungen eine Kritik der bisherigen mythologischen Richtungen zu geben. Allein dieser Gedanke erwies sich als unausführbar, da viele Mythologen die Principien, von welchen sie bei ihren Untersuchungen ausgehen, im Unklaren gelassen, andere sie nicht bestimmt und allgemein genug ausgesprochen haben. Zudem hätte auch eine Polemik auf einem Boden, auf welchem beinahe kein einziger fester Punct zu erblicken ist, entweder sich in Allgemeinheiten verlieren oder Allerlei voraussetzen

müssen, was erst später hätte erwiesen werden können, Es blieb mir also nichts Anderes übrig, als der jetzt betretene Weg, nämlich im Laufe der eigenen Untersuchungen die einschlagenden Ansichten und Grundsätze Anderer im Einzelnen zu kritisiren. Dabei musste ich freilich, um den Gang meiner Untersuchungen nicht zu sehr zu unterbrechen, mich oft kurz fassen, durfte diess aber auch, da die positiven Ausführungen, welche zugleich gegeben werden, mehr als polemische Erörterungen vermöchten, den Grund oder Ungrund entgegenstehender Behauptungen darzuthun geeignet sind. Mitunter schien eine blosse Gegenüberstellung genügend; meist habe ich aber wenigstens den Kernpunct hervorgehoben. Im Uebrigen bin ich zwar einerseits bemüht gewesen, das gebotene Mass wissenschaftlicher Polemik nicht zu überschreiten, habe aber andererseits, was meine Ueberzeugung und der Ernst der Sache verlangte, mit Entschiedenheit ausgesprochen ohne Ansehen der Person und auf die Gefahr hin, dass der Widerspruch, auf den neue Ansichten ohnehin schon gefasst sein müssen, dadurch vielleicht noch geschärft werden möchte.

Da das vorliegende Werk schon seit einigen Jahren im Entwurf vollendet gewesen ist, so haben die seitdem erschienenen Schriften meist nur in den Anmerkungen berücksichtigt werden können. Auf die mythologischen Werke, welche auf die Bedürfnisse eines grössern Publicums berechnet sind, ist grundsätzlich kein Bezug genommen; denn wer seinen Meinungen Geltung verschaffen will, soll auch die Mühe einer wissenschaftlichen Begründung nicht scheuen. Ueberhaupt aber ist es nicht meine Absicht gewesen, in jedem Falle eine vollständige Uebersicht über alle aufgestellten Ansichten zu geben. Nur die Hauptrichtungen der Wissenschaft sollten, so weit sie mir auf meinem Wege

begegneten, characterisirt werden; ist es mir doch auch so schon der Polemik mehr geworden, als mir lieb war.

Ein Register habe ich schon diesem ersten Theile beigegeben, da die Vollendung des Werkes bei der ungewöhnlichen Schwierigkeit der Sache und der Massenhaftigkeit des Stoffes, zumal mir als Gymnasiallehrer nur spärliche Musse vergönnt ist, nicht so rasch vorrücken kann, obgleich das Ganze bereits in klaren Umrissen vor meinem Geiste steht. Einstweilen können manche eingestreute Andeutungen demjenigen, der sich dafür interessirt, zeigen, wie ich auf der eingeschlagenen Bahn weiter fortzuschreiten gedenke. Mein Plan im Allgemeinen ist folgender. Der nächste Theil soll die Achäische Stammesreligion, von der nur die äussere Geschichte in diesem Theile hat gegeben werden können, ihrem innern Gehalte nach darlegen und ausserdem die Religion und Mythologie der Kadmeer und der ihnen verwandten Volkselemente behandeln. Sodann wird die Sage vom Trojanischen Kriege und die Frage nach dem Ursprunge der Ilias, die meiner Ueberzeugung nach nur im Zusammenhange mit jener sich beantworten lässt, zur Behandlung kommen. Der folgende Theil soll die Aeolische Mythologie und die Odysseus-Sage besprechen, der letzte Theil die Mythologie der andern Hellenischen und vorhellenischen Stämme.

Schliesslich bitte ich zwei Sinn störende Druckfehler gleich zu berichtigen: S. 36 Z. 13 v. o. l. Ackerbauer st. Ackerbau; S. 224 Z. 21 v. o. l. Herren st. Heroen. Andere leichtere Versehen finden sich hinten verzeichnet.

Göttingen den 21. October 1856.

Heinrich Dietrich Müller.

Inhalt.

Einleitung	S.	1
Cap. I. Triopas	,,	14
,, II. Danaos	,,	42
,, III. Die Aeginetischen Mythen	,,	68
,, IV. Pelops	,,	95
,, V. Andeutungen zur Entwicklungsgeschichte des Griechischen Polytheismus	,,	116
,, VI. Pelias und Neleus	,,	140
,, VII. Wanderungen des Achäischen Stammes und Cultes	,,	188
,, VIII. Zeus der Olympier und Götterkönig . . .	,,	247
,, IX. Schlussfolgerungen	,,	278
Anlage. Kadmos der Phönikier	,,	293

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY
OF
CALIFORNIA

Einleitung.

Die Griechische Heldensage fällt ohne Zweifel unter den äusseren Begriff des Mythus, wie derselbe im Alterthume selbst gefasst worden ist [1]). Demnach muss, so lange nicht das Gegentheil streng erwiesen ist, angenommen werden, dass dieselbe auch unter den innern, wissenschaftlichen Begriff des Mythus falle, sofern derselbe nur richtig festgestellt wird. Also muss die Griechische Heldensage nach denselben Grundsätzen behandelt werden, wie der Mythus überhaupt.

Welches sind aber diese Grundsätze? Ein namhafter Mythолog hat vor nicht langer Zeit sich dahin ausgesprochen, dass in der Mythologie alle Meinungen neben einander in gewisser Hinsicht wirklich Recht hätten, und dass eine feste Methode, welcher sich alle übrigen beugen müssten, in mythologischen Dingen

[1]) O. Müller, Proll. (Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie. Göttingen 1825) S. 59. „Was die Griechischen Gelehrten μύθους nannten, und in Sammlungen, wie Apollodors Bibliothek, Dionysios κύκλος μυθικός, als einen gleichartigen Stoff behandelten, besteht in einer Masse Erzählungen von Handlungen und Schicksalen persönlicher Einzelwesen, welche nach ihrem Zusammenhange und ihrer Verflechtung insgesammt eine frühere, von der eigentlichen Geschichte Griechenlands ziemlich genau getrennte Zeit betreffen."

überhaupt nicht möglich sei [1]). Damit wäre freilich der Mythologie nicht nur in ihrer jetzigen Gestalt jede Berechtigung auf den Namen einer Wissenschaft abgesprochen, sondern ihr auch die Aussicht benommen, sich diesen Namen in Zukunft zu verdienen. Ein hartes Urtheil! Und doch, wenn man auf die mythologische Litteratur einen Blick wirft und diesen chaotischen Wirrwarr von Meinungen und Behauptungen betrachtet, die, in der Regel ohne auch nur Notiz von einander zu nehmen, fortwährend auftauchen, so sollte man jenem Gelehrten fast Recht geben. Sieht man aber daneben, wie die wichtigsten Fragen der Mythologie übers Knie gebrochen oder mit allgemeinen Phrasen und hohlen Vermuthungen abgefertigt werden; dass man sich an die Deutung der schwierigsten Mythen wagt, ohne sich im Mindesten über den einzuschlagenden Weg klar geworden zu sein; dass man da in den Tag hineinräth und die willkürlichsten Hypothesen aufstellt, wo nur ein langsames, streng methodisches Vorschreiten zum Ziele führen kann — so schöpft man wieder Hoffnung, dass die Forschung, wenn sie diese Fehler nach Kräften vermeidet und mit dem der Wichtigkeit der Sache angemessenen Ernste und Gründlichkeit zu Werke geht, doch endlich zu einem befriedigenden Ziele werde gelangen können. —

Ein Hauptfehler der Mythendeutung, wie sie bis jetzt geübt zu werden pflegte, besteht darin, dass man entweder einen gleichartigen Inhalt in allen Mythen voraussetzen zu dürfen glaubte, oder da, wo man diesen Irrthum sich fern hielt, es doch nicht dahin gebracht hat, die verschiedenen Gattungen und Arten der Mythen genau zu scheiden und zu bestimmen. Da ohne Klar-

---

[1]) Preller in Jahrbb. f. Phil. u. Päd. LXVIII, 4. S. 377.

heit in diesem Puncte eine gesunde Methode der Deutung nicht gedacht werden kann, so will ich zur Orientirung des Lesers hier gleich voranstellen, was meine mythologische Praxis darüber mich gelehrt hat [1]).

Sämmtliche Mythen zerfallen in drei Hauptgattungen:

I. religiöse oder religiös-symbolische Mythen, d. h. solche, welche das Wesen einer Gottheit in dramatischer Entwicklung darstellen. Der bekannte Mythus von dem Raube der Persephone gehört dieser Classe an.

II. historische Mythen, d. h. Mythen, welche geschichtliche Reminiscenzen in einer dem mythischen Denken überhaupt entsprechenden Form darstellen.

III. explicative Mythen, ein Name, womit wir alle diejenigen Mythen umfassen, welche von bestehenden Verhältnissen und Erscheinungen in mythischer Form handeln oder gewisse Ansichten und Meinungen darüber in eben solcher Form ausdrücken. Sie haben die Tendenz, das Bestehende zu erklären oder auf seinen Ursprung zurückzuführen. Diese Gattung zerfällt wieder in mehrere Unterarten:

1. prototypische Mythen. Ein Beispiel für diese Unterart ist der Mythus von dem Betruge, den Prometheus einst dem Zeus zu Mekone gespielt haben soll, indem er den geopferten Stier in zwei ungleiche Hälften zerlegte, und Zeus die schlechtere Hälfte wählte [2]). Dieser Mythus hat die Tendenz, die bestehende Sitte zu erklären, nach welcher den Göttern die mit Fett be-

---

1) Die Grundzüge des Folgenden finden sich schon in meiner Abhandlung über den Zeus Lykaios. Göttingen 1851. (Abgedruckt aus dem Programm des Gymnasiums zu Göttingen.)

2) Hes. Theog. 535 sqq.

deckten Knochen, den Menschen das Fleisch und die Eingeweide von den Opferthieren zufielen [1]).

2. autochthonische Mythen, welche den autochthonischen Ursprung irgend eines Stammes oder Volkes darthun sollen. Sie kommen, bei grosser Verschiedenheit der Form, alle in dem Puncte überein, dass sie den Archegeten des Stammes oder die ältesten Bewohner des Landes auf irgend eine Weise aus der Erde hervorgehen lassen. Beispiele werden unten mehrfach vorkommen. Nahe stehen ihnen die anthropogonischen Mythen, und auch die kosmogonischen haben eine gewisse Verwandtschaft mit ihnen.

3. topische Mythen, welche gewisse physische Eigenthümlichkeiten irgend einer Localität behandeln. Ich nenne sie absichtlich nicht Localmythen, weil dieser Ausdruck in einem andern Sinne gebraucht zu werden pflegt. Folgender Mythus mag als Beispiel dienen: Als Poseidon und Hera über den Besitz der Landschaft Argolis stritten, entschieden Inachos, Kephisos und Asterion den Streit zu Gunsten der Hera. Darüber zürnte Poseidon und nahm den Flüssen das Wasser. Deshalb haben weder Inachos noch einer der beiden andern Flüsse Wasser ausser zur Regenzeit [2]). Dieser thatsächliche Umstand ist offenbar der Ausgangspunct des Mythus, der nur die Tendenz hat denselben zu erklären. Mythen dieser Art sind auch in deutschen Sagensammlungen in grosser Menge zu finden und überall leicht zu deuten, wenn man das zu Grunde liegende Thatsächliche kennt und sich nur nicht durch unwesentliche Nebenpuncte

---

[1]) Vgl. die Erklärung des Mythus von der Einsetzung des Areopags in meiner vorhin erwähnten Abhandlung S. 3.

[2]) Paus. II, 15, 5. Apollod. II, 1, 4.

in die Irre leiten lässt [1]). Als eine Abart der topischen Mythen können die astronomischen Mythen betrachtet werden, die übrigens selten selbständig erscheinen, sondern schon vorhandene Mythen zum Anschluss benutzen, wie es ihrem in der Regel ziemlich späten Ursprunge entspricht.

4. etymologische Mythen oder besser Mährchen. Sie sind ausserordentlich zahlreich, nicht nur bei den Griechen, sondern bei allen Völkern, zugleich aber auch die unbedeutendsten aller Mythen, da sie, als das erkannt, was sie sind, in der Regel beseitigt werden können, ohne dem Deuter irgend einen Aufschluss anderer Art zu gewähren. Obgleich diese Mythenart Sachkundigen wohl hinlänglich bekannt sein mag, wollen wir doch ein Beispiel davon geben, um der Kürze willen in der Ursprache: *Μελάμπους δὲ ἐκλήθη ὅτι γεννηθεὶς ἐξετέθη παρὰ τῆς μητρὸς Ῥοδόπης ἐν ὑψηλῷ τόπῳ· παντὸς*

---

[1]) Das ist z. B. O. Müller widerfahren, wenn er in seiner Abhandlung über Pallas Athena Kl. Schr. II. S. 151 sagt: „Noch hat sich ein abgerissenes Stück attischer Traditionen erhalten, das einem grössern Cyclus von Götterkämpfen anzugehören scheint. Athena reisst aus der Gegend von Pallene einen Felsen los, den sie zur Befestigung der Akropolis anwenden will; wie sie aber in die Nähe der Stadt kommt, vernimmt sie durch eine Krähe die Nachricht, dass Erichthonios durch die Neugier der Kekrops-Töchter ans Licht getreten sei; aus Schrecken darüber lässt sie den mitgebrachten Felsen fallen, der nun als der Felsenhügel Lykabettos nordöstlich von Athen liegen bleibt." Ganz ähnliche Geschichten erzählt die deutsche Sage von Riesen oder vom Teufel (W. Müller Gesch. u. System d. altdeutschen Religion. Göttingen 1844. S. 317. 320), woraus sich ergibt, dass jener Mythus kein abgerissenes Stück, sondern ein selbständiges Gebilde ist, in dem die Göttin Athena nur darum figurirt, weil sie, die Landesgöttin, dem mythischen Bewusstsein als handelndes Subject zunächst sich darbot.

δὲ τοῦ σώματος σκεπομένου, μόνους ἦν γυμνὸς τοὺς πόδας, καὶ ἐξεκαύθη ὑπὸ τοῦ ἡλίου· ὅθεν καὶ Μελάμπους ἐκλήθη [1]). Dieser Mythus hat zwar die gar nicht zu verfehlende Etymologie des Namens richtig erfasst — was übrigens oft nicht der Fall ist — aber er hat auch nicht die leiseste Ahnung von dem wahren Ursprunge desselben, wie sich unten (Cap. VI.) zeigen wird, und ist deshalb ohne allen Werth für die Deutung des Mythus von Melampus.

5. theologische Mythen. Sie sind wohl zu unterscheiden von den religiös-symbolischen Mythen. Während letztere uns die Eigenschaften einer Gottheit in lebendigem Flusse als Handlungen oder Leiden vorführen, gehen erstere von bestehenden Dogmen aus und suchen sie zu begründen und zu erklären. Mythen dieser Art werden uns im achten Capitel begegnen, hier begnügen wir uns mit der Bemerkung, dass die theogonischen Mythen in der Regel aus diesem Gesichtspuncte zu betrachten sind. Auch diejenigen Mythen, welche sich auf die moralische Weltordnung beziehen, wie die Geschichte von der Pandora, möchten hieher zu rechnen sein.

6. pseudo-historische Mythen, die auf den ersten Blick historische Reminiscenzen zu enthalten scheinen, aber bei näherer Betrachtung sich als Producte späterer Ansichten und Reflexionen ergeben. Die Römische Urgeschichte ist voll von solchen Mythen; für die Griechische verweisen wir nur kurz auf die Geschichte von den Wanderungen der Pelasger, welche Dionys von Halikarnass im Anfange seiner Archäologie bietet. Mythen dieser Art scheinen übrigens in der Griechischen Mythologie nicht sehr häufig zu sein, ausser wo es sich

1) Schol. Theocr. III, 43.

darum handelt, kleine Lücken historischen Wissens durch Namenbildung auszufüllen. So erkennt man z. B. in Eunomos, dem Vater des Lykurg, und in Aeimnestos, dem Spartaner, welcher den Mardonius in der Schlacht bei Platää getödtet haben soll [1]), mit leichter Mühe Geschöpfe solcher Mythenbildung.

Bei der Anwendung der gegebenen Classification auf die Mythendeutung muss übrigens noch folgender Umstand gehörig ins Auge gefasst werden:

Sehr selten erscheinen die Mythen, wie wir sie hier classificirt haben, rein und unvermischt; in der Regel werden in einer und derselben mythischen Erzählung nicht nur die verschiedenen Hauptgattungen, sondern auch die Unterarten mit einander verbunden und verschmolzen vorkommen, und zwar nicht etwa bloss in loser Aneinanderreihung, sondern so eng in einander verflochten, dass die Trennung und Sonderung oft sehr grossen Schwierigkeiten unterliegt. Diese Erscheinung in ihrem vollen Umfange darzulegen und zu erweisen, würde nicht gehen, ohne mehrere Mythencomplexe dieser Art einer genauen Analyse zu unterziehen, was hier noch nicht geschehen kann; wir begnügen uns also den sehr bekannten Mythus von Kadmos als ein Beispiel hinzustellen, in dem sich alle drei Hauptgattungen des Mythus verbunden finden. Denn die Persönlichkeit des Kadmos selbst kann trotz aller Versuche ihn zu einem *κόσμος* zu machen, dem Unbefangenen zunächst für nichts Anderes gelten als für den heroischen Repräsentanten der Kadmeer, und seine Einwanderung in Böotien ist die mythische Darstellung des Factums, dass die Kadmeer einst in Böotien sich niederliessen. So weit gehört Kadmos dem historischen Mythus an. Wenn aber von

---

1) Herod. IX, 64.

demselben Heros berichtet wird, er habe einen Drachen, den Sohn des Ares, erschlagen und zur Strafe dafür diesem Gotte ein Jahr dienen müssen, so ist das entschieden ein Stück eines religiös-symbolischen Mythus, wie ein vergleichender Blick auf den Drachenkampf des Gottes Apollo zur Genüge ausweist, und der Drachentödter Kadmos muss also für ein göttliches Wesen gelten, wie ihn denn directe Zeugnisse aus dem Alterthume auch geradezu für den Gott Hermes erklären [1]). Und wenn es nun weiter heisst, Kadmos habe die Zähne des erschlagenen Drachen gesäet, aus der Saat seien geharnischte Männer hervorgegangen, die sich aber gegenseitig getödtet hätten bis auf fünf, die Ahnherren eben so vieler Thebanischen Familien [2]), so liegt hier offenbar das Fragment eines autochthonischen Mythus vor, der ursprünglich wohl auf den ganzen Stamm der Kadmeer Beziehung hatte.

Das Sachverhältnis, welches ich eben zu veranschaulichen versucht habe, als ausgemacht angenommen, muss es klar werden, wie wenig Aussicht auf Erfolg die bisherigen Deutungsversuche der Mythologen haben mussten, weil sie gewöhnlich jeden Mythus, der in sich einen scheinbaren Zusammenhang bot, als ein in sich geschlossenes Ganze aufzufassen pflegten, das sich von einem einzigen Gesichtspunct aus deuten liesse. Und wenn man nun noch hinzunimmt, — was jedem Kenner der ältesten Griechischen Geschichte von vorn herein klar ist, später aber noch von uns im Einzelnen erwiesen werden soll — dass mancher Mythus durch Zusammentreffen verschiedener Stämme, deren jeder von dem Seinigen hinzuthat, zu einer bunten Masse angeschwollen

---

1) O. Müller Proll. S. 147.

2) Heyne Obss. (ad Apollod.) p. 225.

ist [1]), welche zu entwirren die mühsamste Arbeit und die schärfste Kritik erfordert, so weiss man nicht, wie man sich genug wundern soll über die Naivität derjenigen, die mit einem beliebigen Griff in den Mythus die Deutung glaubten finden zu können.

Ueber die einzuschlagende Methode der Deutung weiter im Allgemeinen zu reden, ist gegen den Plan dieser Schrift, die sich vielmehr die Aufgabe gestellt hat, so viel wie möglich stets vom Einzelnen zum Allgemeinen aufzusteigen. Also nur noch Folgendes:

Es versteht sich von selbst, dass die Deutung mit der nach den eben angedeuteten Gesichtspuncten geregelten Kritik Hand in Hand gehen muss. Doch hat auch sie noch ihre besondern Regeln, die sich übrigens nach den verschiedenen Hauptgattungen der Mythen mehrfach modificiren müssen. Für die explicativen Mythen, deren Interpretation die wenigsten Schwierigkeiten zu bieten pflegt, wird es, wie die angeführten Beispiele schon zeigen können, gemeiniglich genügen, sie richtig bestimmt und zugleich den Punct erfasst zu haben, an welchem sie, so zu sagen, emporgerankt sind. Ueber die Deutung der religiösen Mythen, die bei weitem die grössten Schwierigkeiten darbietet, lässt sich gar nicht im Allgemeinen reden, ehe nicht der Boden einigermassen abgeklärt ist. Hinsichtlich des historischen Mythus, dessen Deutung uns in den folgenden Capiteln zunächst beschäftigen wird, schicken wir Folgendes voraus:

Nicht ohne Grund haben wir für die mythischen Erzählungen geschichtlichen Gehaltes die Benennung „historischer Mythus“ statt des oft dafür gebrauchten

---

[1]) Zu dem Mythus von der Argonautenfahrt haben z. B. nicht weniger als fünf Stämme Beiträge geliefert.

Ausdrucks „Sage“ gewählt. Es ist nämlich dahin gekommen, dass man geglaubt hat zwischen Mythus und Sage dergestalt unterscheiden zu dürfen, dass letztere gar nicht mehr unter den allgemeinen Begriff des Mythus fallen würde. „Mythos, sagt z. B. Lauer [1]), nennen wir im Allgemeinen diejenige wunderbare Erzählung, deren Mittelpunct die Gottheit ist, Sage diejenige, deren Mittelpunct ein in irgend einer Weise hervorragender Mensch ist, in historischen Thaten oder Localen auftretend. Den Göttern gehört der Mythus, den Menschen die Sage. Diese Definition (fügt er hinzu) ist nur eine äusserliche, formelle. Der innerliche wesentliche Begriff, den wir mit dem Worte Mythos verknüpfen, ist der, dass wir unter Mythos das Dogma der heidnischen Religion verstehen.“ Aber abgesehen davon, dass damit gegen den Sprachgebrauch des Alterthums selbst verstossen wird, von dem man doch nicht ohne dringende Nöthigung abweichen sollte, so wird damit auch einer richtigen Auffassung des historischen Mythus der Weg abgeschnitten. Das zeigt unter Andern folgender Ausspruch Schwegler's, der, wenn er auch den Begriff des Mythus nicht so eng fasst wie Lauer, dennoch zwischen Mythus und Sage eben so bestimmt unterscheidet. „Sage, heisst es bei ihm [2]), ist das Andenken merkwürdiger Begebenheiten, im Volksmund, besonders im Volkslied von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt, und von der Einbildungskraft mit mehr oder weniger Willkür, doch ohne bewusste Absicht, ins Wunderbare ausgemalt. Ganz das Gegentheil der Sage ist der Mythus. Hat die Sage zu ihrem Kern ein historisch Thatsächliches, das durch die hinzukommende

---

1) System der griech. Mythologie (Berlin 1853) S. 102.

2) Röm. Gesch. I, 1, S. 68.

Dichtung nur ausgeschmückt, nur quantitativ übertrieben worden ist, so ist beim Mythus ganz umgekehrt eine bestimmte Idee der Kern und das genetische Motiv, der factische Hergang dagegen nur das Mittel oder der Stoff, dessen der Dichter sich bedient, um jene Idee zur Erscheinung oder zur Anschauung zu bringen.“ Damit wäre denn ein specifischer Unterschied aufgestellt, der zu durchaus verschiedener Behandlung führen müsste. Denn während es bei dem Mythus darauf ankäme, den Process des Denkens zu verfolgen und darzulegen, welcher zur Schaffung der mythischen Erzählung geführt hat, würde es bei der Sage genügen, die dichterischen Ausschmückungen und quantitativen Uebertreibungen zu beseitigen, um den historischen Kern blosszulegen — ein Verfahren, gegen welches sich schon Niebuhr und O. Müller mit Recht erklärt haben. Nennt man aber mit uns das, was jene Gelehrten Sage nennen, „historischen Mythus“, und begreift man dem gemäss diesen mit unter den allgemeinen Begriff des Mythus, so erscheint auch der historische Mythus als Product des mythischen Denkens d. h. eines Denkens, welches sich in gewissen eigenthümlichen Anschauungsformen bewegt, welche zu erkennen und auf die uns jetzt geläufigen Denkformen zurückzuführen die Hauptaufgabe der Mythendeutung ist. Damit ist denn, um nur an einem Puncte den daraus hervorgehenden Unterschied des Verfahrens zu zeigen, sofort die Voraussetzung abgeschnitten, dass die in historischen Mythen auftretenden Personen wirkliche Individuen sein müssten, was jene anzunehmen pflegen, während wir auch diese Personen gleich den in andern Mythen auftretenden als Producte der mythischen Anschauung betrachten dürfen [1]).

1) Wo wir also den Ausdruck Sage gebrauchen, verbinden

Das Verfahren, welches wir zur Deutung der historischen Mythen einzuschlagen haben, ist damit schon im Wesentlichen vorgezeichnet. Es kommt, eben so wie bei den übrigen Mythen, darauf an, die Regeln und Gesetze des mythischen Denkens aufzufinden und die daraus hervorgehenden Ausdrucksformen uns so zum Verständnis zu bringen [1]). Das ist nun, wenn auch eine schwierige, doch keine unmögliche Aufgabe. Denn so vielfach sich das mythische Denken von dem unsrigen unterscheidet, so müssen doch die Analoga desselben auch bei uns sich vorfinden, da ja der menschliche Geist zwar auf den verschiedenen Culturstufen verschieden entwickelt, jedoch in seinen Grundkräften einer und derselbe ist. Natürlich wird aber, namentlich im Anfange, die grösste Vorsicht anzuwenden sein, und darum muss, wo es sich darum handelt, irgend ein Gesetz festzustellen, stets von solchen Mythen ausgegangen werden, in denen dasselbe besonders klar und deutlich hervortritt. Auch darf es nicht unterlassen werden, das gefundene Gesetz durch möglichst zahlreiche Beispiele zu stützen, damit jede Willkürlichkeit wo möglich vermieden werde.

Wir gedenken diesen Forderungen nach Kräften zu entsprechen. Die beiden ersten Capitel verfolgen vor-

---

wir damit nur den allgemein üblichen Begriff. Uebrigens wollen wir nicht behauptet haben, dass es Sagen in dem von Schwegler angegebenen Sinne überall nicht gebe; aber von der Griechischen Mythologie müssen wir die Voraussetzung fern halten, dass die mythischen Erzählungen historischen Gehaltes den von ihm bezeichneten Charakter trügen.

[1]) Vgl. O. Müller Proll. S. 267. „Der mythische Ausdruck muss als eine eigenthümliche Art einer einfachen kindlichen Sprache betrachtet werden, deren Wörterbuch und Grammatik nachzuweisen sind.“

zugsweise methodologische Tendenzen, und besonders das erste Capitel ist so angelegt, dass gewisse Grundgesetze des historischen Mythus, deren Kenntnis für die Deutung anderer Mythen von Wichtigkeit ist, aufgedeckt und erwiesen werden sollen. Erst vom dritten Capitel an kommen wir auf solche Mythen, deren Behandlung, neben den methodologischen Zwecken, auch gewisse positive Resultate in Beziehung auf Geschichte und Religion ans Licht fördern soll.

Die in dem Titel ausgesprochene Tendenz der ganzen Schrift, das Verhältnis der griechischen Heldensage zur Geschichte und Religion darzulegen, wird auf diese Weise sicherer erreicht werden, als durch allgemeine Räsonnements über diesen Punct, deren wir schon genug haben, ohne dass die Sache dadurch zur Klarheit gediehen wäre. Doch werden wir im Schlusscapitel kurz zusammenfassen, was sich an allgemeinen Gesichtspuncten aus unsern Untersuchungen ergibt.

Erstes Capitel.

TRIOPAS.

Diod. Sic. V, 57. (*Οἱ δ' Ἡλιάδαι διάφοροι γεγονότες τῶν ἄλλων, ἐν παιδείᾳ διήνεγκαν, καὶ μάλιστ' ἐν ἀστρολογίᾳ. Εἰσηγήσαντο δὲ καὶ περὶ τῆς ναυτιλίας πολλά, καὶ τὰ περὶ τὰς ὥρας διέταξαν.*) *Εὐφυέστατος δὲ γενόμενος Τενάγης ὑπὸ τῶν ἀδελφῶν διὰ φθόνον ἀνηρέθη. Γνωσθείσης δὲ τῆς ἐπιβουλῆς οἱ μετασχόντες τοῦ φόνου πάντες ἔφυγον. Τούτων δὲ Μάκαρ μὲν εἰς Λέσβον ἀφίκετο, Κάνδαλος δὲ εἰς τὴν Κῶ· Ἀκτὶς δ' εἰς Αἴγυπτον ἀπάρας, ἔκτισε τὴν Ἡλιούπολιν ὀνομαζομένην. — Τριόπας δὲ πλεύσας εἰς τὴν Καρίαν κατέσχεν ἀκρωτήριον τὸ ἀπ' ἐκείνου Τριόπιον κληθέν.*

ib. c. 61. *Μετὰ δὲ ταῦτα Τριόπαν, ἕνα τῶν Ἡλίου καὶ Ῥόδου παίδων, φεύγοντα τὸν Τενάγου τοῦ ἀδελφοῦ φόνον, εἰς τὴν Χερρόνησον ἀφικέσθαι* [λέγεται]. *Ἐνταῦθα δὲ καθαρθέντα τοῦ φόνου ὑπὸ Μελισσέως τοῦ βασιλέως εἰς τὴν Θετταλίαν πλεῦσαι ἐπὶ συμμαχίαν τοῖς Δευκαλίωνος παισί, καὶ συνεκβαλεῖν ἐκ τῆς Θετταλίας τοὺς Πελασγούς, καὶ μερίσασθαι τὸ καλούμενον Δώτιον πεδίον. Ἐνταῦθα δὲ τὸ τέμενος τῆς Δήμητρος ἐκκόψαντα τῇ μὲν ὕλῃ καταχρήσασθαι πρὸς βασιλείων κατασκευήν· δι' ἣν αἰτίαν ὑπὸ τῶν ἐγχωρίων μισηθέντα φυγεῖν ἐκ Θετταλίας καὶ καταπλεῦσαι μετὰ τῶν συμπλευσάντων λαῶν εἰς τὴν Κνιδίαν· ἐν ᾗ κτί-*

σαι τὸ καλούμενον ἐπ' αὐτοῦ Τριόπιον. Ἐντεῦθεν δ' ὁρμώμενον τήν τε Χερρόνησον κατακτήσασθαι καὶ τῆς ὁμόρου Καρίας πολλήν. Περὶ δὲ τοῦ γένους τοῦ Τριόπα πολλοὶ τῶν συγγραφέων καὶ ποιητῶν διαπεφωνήκασιν. Οἱ μὲν γὰρ ἀναγράφουσιν αὐτὸν υἱὸν εἶναι Κανάκης τῆς Αἰόλου καὶ Ποσειδῶνος. Οἱ δὲ Λαπίθου τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ Στίλβης τῆς Πηνειοῦ [1]).

So Diodor, der einzige Schriftsteller, der den Mythus in dieser Vollständigkeit berichtet. Doch ist das kein Grund, die Zuverlässigkeit des Berichtes anzuzweifeln, wie O. Müller [2]) gethan hat. Freilich geniesst Diodor als Geschichtschreiber kein besonderes Ansehen; indessen muss der Mytholog anders urtheilen, als der Historiker. Mangel an Kritik ist bei der Ueberlieferung von Mythen eher ein Vorzug, als ein Fehler, da die rechte Kritik zu üben doch keinem Schriftsteller des Alterthums möglich war. Als Mythograph ist aber Diodor trotz seines oft durchbrechenden euhemeristischen Standpunctes besonders da von Wichtigkeit, wo es sich um Localtraditionen entlegener Gegenden handelt. Denn diese sind häufig nicht in die Poesie übergegangen und darum auch von den Mythensammlern unberücksichtigt geblieben. Nur Localhistoriker, besonders diejenigen, welche die Geschichte ihres eigenen Geburtslandes schrieben, hielten sie der Aufzeichnung werth, und aus solchen für uns verloren gegangenen Schriftstellern schöpft Diodor nicht selten. Auch in unserm Falle ist diess anzunehmen, da seine Erzählung durchweg im Tone des

---

1) Wo es thunlich ist, werden wir den zu deutenden Mythus nicht in einer Uebersetzung oder Bearbeitung, wie es gewöhnlich zu geschehen pflegt, sondern in der Sprache der Quellen selbst vorführen, damit der Leser die Sicherheit erhalte, dass die Erzählung nicht der Deutung angepasst ist.

2) Proll. S. 163.

Referats gehalten ist, und er sich geradezu auf Schriftsteller beruft [1]). Dazu kommt, dass Andere wenigstens Andeutungen geben, welche mit Diodor's Bericht nicht in Widerspruch stehen.

Dieuchidas aus Megara [2]) schrieb: *Περὶ τὰς καλουμένας Ἀραιὰς (μεταξὺ δὲ τῆς Κνιδίας καὶ τῆς Σύμης εἰσὶν) γενομένης διαφορᾶς τοῖς συνεξορμήσασι τῷ Τριόπᾳ μετὰ τὸν ἐκείνου θάνατον, καὶ τῶν μὲν εἰς τὸ Δώτιον ἀναχωρησάντων, οἱ μὲν μετὰ Φόρβαντος μείναντες εἰς Ἰηλυσὸν ἦλθον, οἱ δὲ μετὰ Περιέργου τὴν Καμειρίδα κατέσχον κ. τ. λ.* Es ist also auch hier von einer Wanderung des Triopas aus Dotion nach der Dorischen Hexapolis die Rede.

Kallimachus [3]) hat folgende Verse:

Οὔπω τὰν Κνιδίαν, ἔτι Δώτιον ἶρον ἔναιον,
Τὶν δ' αὐτᾷ καλὸν ἄλσος ἐποιήσαντο Πελασγοί.

Eine Wanderung von Dotion nach Knidos kennt also auch dieser, obschon er sich hat verleiten lassen, die Knidier zu Pelasgern zu stempeln.

Hygin [4]) berichtet: Nonnulli etiam Triopam Thessalorum regem dixerunt esse; was sich wiederum nur auf seine Herkunft aus Dotion beziehen lässt [5]).

Endlich nennt Mnaseas [6]) Syme eine Tochter des Ialysos und der Dotis. Ueber die Colonisation von Syme hat Diodor ein ganzes Capitel [7]). Zuerst soll die Insel besetzt sein von den mit Triopas Gekommenen. Nach dem Trojanischen Kriege von Karern eingenommen

---

1) Ausser der oben angeführten Stelle vgl. c. 60 u. 56.

2) bei Athen. VI, p. 262 e.

3) Hymn. Cer. 24 f.

4) Poet. Astr. I, 14.

5) Eustath. 448, 12. kennt einen Triopas als König der Perrhäber.

6) bei Athen. VII, 296 c.

7) V, 53.

und wieder verlassen, wurde sie, als Lakedämonier und Argiver in diese Gegenden zogen, unter Anführung eines gewissen Nausos von denen besetzt, welche bei der Verloosung der Ländereien zu kurz gekommen waren, wobei sich auch Knidier und Rhodier betheiligten. Diese ziemlich verworrene Sage zu analysiren geht hier nicht an. Doch lässt sich auch ohne das erkennen, dass Syme Bevölkerungsbestandtheile hatte, welche von Knidos stammten [1]), und dass also die Angabe des Mnaseas, Syme sei eine Tochter der Dotis gewesen, in einem leicht verständlichen mythischen Ausdruck die Herleitung der Knidier aus Dotion bestätigt.

Es ist also kein Zweifel, das Diodor's Bericht echte Sage mittheilt; eben so wenig, dass diese Sage historischen Gehalt hat. Welches ist nun aber der wirklich geschichtliche Gehalt derselben? Gewöhnliche historische Auslegung möchte wohl unbedenklich antworten: Eine Coloniewanderung von Dotion nach Knidos, und damit die Sache für erledigt halten. Aber Triopas stammt ja aus Rhodos, ist von dort nach Karien gegangen, von hieraus nach Dotion gefahren und dann später nach Karien zurückgekehrt. Dürfen diese Angaben mir nichts dir nichts zur Seite geworfen werden? Und wenn wir uns dazu verständen, so erhielten wir die merkwürdige Thatsache, dass die Dorier der Hexapolis ein entweder vor oder nach ihrer Niederlassung von fremden Ansiedlern in jenen Gegenden gegründetes Heiligthum zu ihrem Bundesheiligthum erhoben hätten. Und doch war der Dorische Apollon die Hauptgottheit dieses Cultes [2]). Ich gestehe zwar zu, dass man sich diese und andere Schwierigkeiten einigermassen wird zurechtlegen können,

1) Vgl. O. Müller Dor. I. S. 124.

2) Herod. I, 144.

die es sonst gab, leitet Pausanias sämmtlich von dem Epidaurischen Culte her [1]). Wie immer, so ging auch hier der Cult der Mutterstadt auf die Colonie über, und so wissen wir denn von der Insel Kos ausdrücklich, dass sie einen berühmten Asklepiostempel hatte [2]); auch hören wir von heiligen Sendungen zwischen Epidauros und Kos [3]) und von Asklepiadengeschlechtern an letzterem Orte; denn der Koer Hippokrates stammte väterlicherseits von Asklepiaden, mütterlicherseits von Herakliden [4]). Nun gab es aber Asklepiaden auch in Knidos [5]) und in Rhodos [6]), und an beiden Orten war auch Asklepiosdienst herrschend [7]). Mag nun dieser Dienst und jene Geschlechter zunächst von Kos oder direct von Epidauros gleich bei der ersten Einwanderung dorthin gekommen sein, jedenfalls bleibt sicher, dass aus Epidauros stammende Volksbestandtheile auch hier sich fanden und zu einem nicht unbedeutenden Ansehen gediehen waren.

Nun ist aber trotz der Fabel von der Geburt des Asklepios in Epidauros soviel gewis, dass der Ursprung dieses Dienstes nicht aus dieser Gegend herzuleiten ist. Das sagt auch der Mythus sehr deutlich, wenn er berichtet: Einst kam Phlegyas nach dem Peloponnes, um dort nach Beute zu spähen. Ihm folgte seine Tochter (Koronis), von der er noch nicht wusste, dass sie von Apollo schwanger war. Als sie im Lande der Epidau-

---

1) ebendas. II, 26, 8. 9.

2) Strab. XIV, p. 657. VIII, p. 374; Tac. Ann. IV, 14. XII, 61.

3) Paus. III, 23, 6. 7.

4) Müller Dor. I. S. 104.

5) Theopomp. bei Phot. cod. 176. p. 392. B.

6) Aristid. rhet. orat. ad Rhod. 2, 396. Dind.

7) Müller a. a. O.

rier niederkam, setzte er das Kind auf einem Berge aus u. s. w. [1]). Also führte der Epidaurische Mythus selbst den Cult des Gottes auf den Stamm der Phlegyer zurück. Auf diesen und auf den mit ihm identischen [2]) oder doch eng verbundenen Stamm der Lapithen weisen auch manche andere Angaben, so dass O. Müller ohne Zweifel mit Recht den Asklepios für den Hauptgott der Phlegyer erklärt hat [3]). Sesshaft waren diese ehedem in Thessalien, namentlich im Dotischen Gefilde. Darum heisst Phlegyas ein Sohn der Dotis [4]); seine Tochter Koronis wohnte nach den Eöen in dem Dotischen Gefilde [5]). Lakereia war nach Pindar und Pherekydes [6]) ihre und ihres Sohnes Asklepios Vaterstadt, und die Lapithenfürsten Elatos [7]) und Koronos waren ebenfalls Dotier [8]). Der Schluss begründet sich von selbst, dass einst ein Bruchtheil der Lapithen-Phlegyer aus Dotion in Epidauros sich niedergelassen und dort den ihnen angehörigen Asklepioscult angesiedelt habe.

So viel über die Triopien und die Colonisation der Dorischen Hexapolis. Vielleicht leuchtet es jetzt schon ein, dass die dargelegten Verhältnisse in dem Mythus von Triopas sich abspiegeln. Doch genügt es für unsern Zweck nicht, diess nur so unbestimmt ahnen zu lassen, sondern wir wollen nachweisen, dass der Mythus,

---

1) Paus. II, 26, 4. 5.

2) Müller Orch. S. 195.

3) Orch. S. 199. Dorier I. S. 407.

4) Apollod. III, 5, 5. vgl. Heyne Obss. p. 236.

5) Heyne ad Apoll. p. 276.

6) Pind. Pyth. III, 34. Pherec. fragm. ed. Sturz (ed. II.) p. 81.

7) Mit dessen Sohn Ischys hat Koronis eheliche Gemeinschaft Apollod. III, 10, 3.

8) Soph. bei Steph. Byz. s. v. Δώτιον.

indem er auf Grund dieser historischen Thatsachen jene Erzählung von Triopas schuf, im Ganzen wie im Einzelnen nach bestimmten ihm eigenthümlichen Gesetzen verfahren ist. Diese selbst festzustellen, ist unsere nächste Aufgabe.

Dass nicht nur in den Mythen überhaupt, sondern auch in den historischen insbesondere gar häufig Personen auftreten, denen nur eine ideelle Existenz zukomme, betrachten wir als eine wissenschaftliche Thatsache, welche keines weitern Beweises bedarf. Denn sollte es noch irgend jemanden geben, der Personen wie Hellen, Amphiktyon, Inachos, Lakedaimon u. s. w. u. s. w. als Menschen ansehen wollte, die wirklich gelebt hätten, so müssen wir aufrichtig gestehen, dass wir für seines Gleichen überhaupt nicht geschrieben haben. Wir knüpfen an diesen Elementarsatz aller Mythologie einen zweiten, dass nämlich solchen Personen, deren Namen mit den Namen einer Localität, eines Stammes, überhaupt eines beliebigen Bevölkerungsbestandtheiles, eines religiösen oder bürgerlichen Instituts und dergleichen sprachlich und sachlich im Zusammenhange steht, kurz denjenigen, welche man als eponyme Heroen bezeichnen kann und zu bezeichnen pflegt, niemals eine reelle Existenz zugeschrieben werden darf, und dass die in solchen Fällen im Mythus gewöhnliche Angabe, jene Localität u. s. w. habe von dieser Person den Namen erhalten, in der Regel geradezu dahin umgekehrt werden muss, dass die Person Namen und Existenz erst jenen verdankt. Auch dieser Satz, wenn auch meines Wissens in solcher Schärfe und Bestimmtheit nirgend ausgesprochen, darf als allgemein anerkannter gelten. Belege liefert jeder Mythograph und jedes mythologische Wörterbuch in Menge [1]).

[1]) Besonders zahlreich sind sie in Localgenealogieen.

Der dritte Satz, dessen wir hier bedürfen, betrifft ein specielles Gesetz des historischen Mythus und kann erst aus der Analyse eines concreten Falles gewonnen werden. Wir wählen dazu einen bereits von O. Müller gedeuteten Mythus.

Kyrene, die Tochter des Hypseus, Enkelin des Peneios, dessen Tochter sie nach Andern war [1]), wurde von Apollon, der sie liebte, aus Thessalien, (vom Pelion [2])) nach Libyen entführt, wo die Stadt Kyrene nach ihr benannt wurde.

Dieser Mythus hat folgende Thatsachen zur Grundlage. Die Stadt Kyrene hatte ein Minyeisches Herrschergeschlecht, die Euphemiden, als deren Ahn der Minyer oder Phlegyer [3]) Euphemos galt. Kyrene war von der Insel Thera aus gegründet, nach der freilich auch noch halbmythischen Erzählung Herodot's auf besondere Aufforderung des Delphischen Orakels [4]). Thera war aber besetzt von Lakedämon aus. Antheil an dieser Wanderung hatten die Minyer, welche sich vor Zeiten, von den Tyrrhenern aus Lemnos vertrieben, am Gebirge Taygetos niedergelassen hatten [5]). Aelterer Sitz dieser Lemnischen Minyer war die Umgegend von Iolkos in Thessalien. Mit den Minyern dort und in Böotien standen in enger Verbindung die Phlegyer, in welchen O. Müller einen gesonderten Kriegerstamm der Minyer erblickt [6]). Alle diese Verhältnisse fasst jener

---

1) Serv. Virg. G. IV, 317. Hyg. f. 161.

2) Diod. IV, 81.

3) Müller Orch. S. 262 f.

4) Herod. IV, 150 ff. vgl. Müller a. a. O. S. 341.

5) Müller a. a. O. S. 325 ff.

6) Müller a. a. O. S. 184 ff. Die Verschiedenheit der Culte deutet übrigens auf ursprüngliche Stammesverschiedenheit. Denn während Asklepios der Hauptgott der Phlegyer ist, werden

Mythus in die kurze Erzählung zusammen, die wir mitgetheilt haben [1]). Für uns sind zwei Puncte daraus wichtig: 1) dass eine Colonie, an deren Gründung noch andere Stämme Antheil genommen hatten [2]), von jenem Mythus ausschliesslich den Minyern vindicirt wird; 2) dass dieselbe, mit Uebergehung der zahlreichen Zwischenstationen sofort an die Ursitze dieses Volks in Thessalien angeknüpft wird. Wir erkennen namentlich in dem letztern ein wichtiges Gesetz der Sagenbildung, zu dessen Bestätigung wir vor der Hand nur darauf hinweisen, dass auch sonst die Colonieführung häufig im Namen der Metropolis vor sich ging [3]).

In Anwendung der besprochenen Gesetze auf unsern Mythus erkennen wir zuvörderst, dass Triopas als Heros eponymos des Vorgebirges Triopion nur ein Wesen von ideeller Existenz ist, zunächst ein Repräsentant der Oertlichkeit, die nach ihm benannt sein soll [4]). Da aber das auf dem Vorgebirge Triopion gefeierte und danach benannte Fest als religiöser Mittelpunct der Dorischen Hexapolis das gemeinsame Band war, das diese

---

wir unten (Cap. VI.) den Poseidon als Stammesgott der Minyer kennen lernen.

[1]) Müller a. a. O. S. 346. Proll. S. 63. Hypseus war König der Lapithen. Heyne ad Apoll. p. 57.

[2]) Kyrene galt bei den Alten als Lakedämonische Colonie, Müll. Orch S. 340; Thera, Kyrene's Metropolis wurde unter Leitung der Thebäischen Aegiden gegründet, ebendas. S. 327 ff.

[3]) Müller Dor. I, S. 112, der namentlich nachweist, dass eine Anzahl kleinasiatischer Städte, die für Colonien von Argos gelten, von Rhodiern angepflanzt sind.

[4]) Vgl. Schwenck Ztschr. f. Alterth. W. 1841. S. 651: „Triopas ist nur von dem Vorgebirge Triopion, welches seinen Namen von seiner Beschaffenheit zu haben scheint, abstrahirt, um eine Person zu haben, nach welcher dieses benannt worden.“ Anders G. L. A. Claussen, Quaestiones Herodeae, (Bonnae 1847) p. 4.

umschlang, so war ein nach demselben benannter Heros vorzugsweise geeignet nicht nur als Gründer des Triopischen Heiligthums selbst zu gelten — was die Sage geradezu ausspricht — sondern auch als κτιστής der gesammten Hexapolis. Dass dieses in der That seine Bedeutung war, erhellt aus der Angabe des Dieuchidas, dass die Rhodischen Städte Ialysos und Kameiros von Gefährten des Triopas gegründet seien; auch kennt ihn die Insel Kos unter ihren Sagenkönigen [1]), und seine Abstammung von Rhodos und Helios, dem Hauptgott der Rhodier, lässt sich nur aus diesem Gesichtspuncte erklären. Erinnern wir uns nun, dass die Epidaurier einen erheblichen Antheil an der Colonisation der Hexapolis genommen, wenigstens ihnen angehörige Volkselemente dort grosses Ansehen gewonnen hatten, ja dass sie um der maritimen Lage ihrer Stadt willen viel besser als die Argiver sich dazu eigneten an die Spitze des ganzen Unternehmens zu treten [2]), so ergibt sich, dass der Mythus in diesem Falle eben so gut, wie in dem angeführten von Kyrene die ganze Colonisation auf ein einziges dabei betheiligtes Volkselement allein bezogen wird, die gesammte Hexapolis gewissermassen als Epidaurische Gründung auffassen konnte. Und das hat er gethan, theils indem er die Versionen aufnahm, dass Triopas ein Sohn des Lapithes und der Stilbe oder des Poseidon und Kanake sei —

---

1) Schol. Theocr. XVII, 68; er heisst Vater des Merops, nach welchem die Einwohner den Namen Meroper führten. Steph. Byz. s. v. *Μέροψ*.

2) Wenn es wahr ist, was Strab. VIII, p. 374 sagt, dass Epidauros einst *Ἐπίκαρος* hiess und nach Aristoteles Karer einst diese Stadt inne hatten, so dürfte man vielleicht daraus schliessen, dass dieser alte Zusammenhang nicht ohne Einfluss auf die Richtung der Wanderung gewesen sei.

Genealogieen, welche entschieden auf Thessalien und die Phlegyer weisen [1]) — theils indem sie den Triopas aus Dotion, dem Mutterlande eines Theiles der Epidaurischen Bevölkerung, kommen lässt. Denn dass die Wanderung aus Dotion nicht direct vor sich gegangen ist, dass wir vielmehr auch hier, wie bei Kyrene ein Ueberspringen der Mittelstation im Mythus anzunehmen haben, wird wohl zugestanden werden. Wer es leugnen wollte, der müsste auch aus der Angabe Diodor's, dass die Insel Syme bereits vor dem Trojanischen Kriege von den Gefährten des Triops, der doch kein Anderer sein kann als Triopas [2]), besetzt worden sei, den Schluss ziehen, dass die Wanderung bereits zu dieser Zeit stattgefunden habe, während doch nach dieser Zeit Karer die zwischen Rhodos und Knidos belegene Insel und ohne Zweifel auch die benachbarte Küste inne hatten, und unstreitig eine directe Wanderung von Dotion nach Karien in so früher Zeit an sich eine grosse Unwahrscheinlichkeit ist.

Bevor wir weiter gehen, wollen wir hier noch, weil es für andere Fälle von Wichtigkeit ist, besonders hervorheben, dass der Heros Triopas, obwohl erst in Kleinasien entstanden, doch schon in der Urheimat des durch ihn zunächst repräsentirten Volkselementes existi-

---

[1]) Rücksichtlich der Abstammung von Lapithes ist diess aus dem Frühern (S. 21) klar. Stilbe ist Tochter des Peneios, Schwester des Hypseus (Diod. IV, 69). Kanake ist Tochter des in Thessalien herrschenden Aiolos (Apollod I, 7, 3. Hyg. f. 238, 242. vgl. Munck. ad Hyg. f. 238). Die Vaterschaft des Poseidon scheint ihren Grund in der Theilnahme der Trözenischen Poseidonsverehrer aus Halikarnassos an dem Bundesfeste zu haben.

[2]) Vgl. Apollod. I, 7, 4, der die Namensform *Τρίοψ* für unsern Heros bietet; eben so Steph. Byz. s. v. *Τριόπιον*.

auf Ti… gedacht wird, gerade so wie Kyrene, die eponyme em sie … eine der gleichnamigen Stadt in Libyen, am Pelion theile … wohnt haben soll. Man kann das eine mythische Der … lepsis nennen [1]).

vor sie … Das bisher Ermittelte erklärt uns aber noch nicht, bei i… es sich verhält mit der angeblichen Abstammung hus … Heros aus Rhodos, seiner Flucht von da nach Trio- We … n und seinem Heereszuge nach Thessalien. In Rück- ngab… icht auf das Erstere haben wir schon angedeutet, dass nisch… ie Rhodischen Städte den Heros auch als den ihrigen ker… etrachteten und als solchen ihn einen Sohn des Helios i, de… und der Rhodos nannten. Localpatriotismus hat auf die ser … Gestaltung der griechischen Mythen häufig grossen Ein- r … fluss geübt; in dem vorliegenden Falle suchte er seine e … Befriedigung in der leicht gebildeten und bei der Be- nne … deutung der Insel eben so leicht geglaubten Version des … Mythus, dass Triopas, den man doch um seines Na- e … mens willen der Gegend von Knidos nicht völlig ent- reissen konnte, ein Rhodier von Abstammung gewesen ier … sei, die Rhodischen Städte also als die Metropolen von … Knidos und die eigentlichen Gründer des Bundesheilig- … thums anzusehen sein. Dass die Sache so zu fassen, … nicht aber daraus zu schliessen ist, die Rhodischen Städte seien wirklich vor Knidos gegründet, geht daraus hervor, dass doch das Bundesheiligthum am natürlichsten da gegründet wurde, wo die Niederlassung zuerst festen Fuss fasste. Das Motiv für die angebliche

---

[1]) Hätte Claussen a. a. O. dieses Gesetz erkannt, so würde er nicht so argumentiren: Etenim de triquetra promontorii forma si quis credat, heroa fictum esse Triopam, eum universa Triopae et Erysichthonis refutat memoria, quae non in Caria sed in Thessalia ejus et religionis et fabulae originem quaerendam esse docet.

Auswanderung, ein begangener Mord, bot sich fast von selbst. Es ist dasselbe, das dem historischen Mythus in ähnlichen Fällen ein bequemes und sehr häufig angewandtes Auskunftsmittel gewährt [1]). Denn die wirklichen Motive entschwinden dem Volksgedächtnisse gar leicht und eignen sich auch in der Regel gar nicht zum Eintritt in den Mythus, der ja seiner Natur nach von persönlichen Einzelwesen handeln und dieser für ihn nothwendigen Form auch die Motive anpassen, mit einem Worte überall individualisiren muss.

Zur Erklärung des andern Punctes müssen wir etwas weiter ausholen. Zuvor müssen wir aber denselben noch insbesondere gegen den Einwurf sicher stellen, als sei er vielleicht eine blosse Erfindung des Berichterstatters. Er war wirkliche Sage, denn sonst würde Dieuchidas nicht versucht haben, denselben durch eine im Geiste späterer Historiker gehaltene Umgestaltung glaublicher zu machen. Da ihm nämlich die Hin- und Herwanderung des Triopas natürlich unwahrscheinlich erscheinen musste, so sucht er vielleicht unter Benutzung von Localsagen von Ialysos und Kameiros, in denen Phorbas und Pierierges als Ktisten figuriren mochten, einen Ausweg dadurch zu gewinnen, dass er nach Triopas Tode Zwist entstehen und in Folge davon einen Theil seiner Gefährten nach Dotion zurückwandern lässt.

Es kann nun, wie sich wohl von selbst versteht, nicht im Entferntesten daran gedacht werden, dass jenem Zuge des Mythus ein wirkliches Factum entspräche, auch nicht einmal indirect, wie bei der Wanderung von Dotion nach Karien. Der Mythus hat den-

---

[1]) Beispiele werden im Laufe unserer Untersuchung vielfach vorkommen.

selben rein erdichtet und zwar aus einem bloss psychologischen Grunde. Es ist zunächst an sich sehr begreiflich, dass eine Colonie, die zu Reichthum und Macht aufgeblüht war, allmählich mit einer gewissen Rivalität und Selbstüberhebung auf das Mutterland hinblickte und das Pietätsverhältnis, das ihr die Sitte und das eigene Gefühl auferlegte, mit Widerstreben ertrug und dasselbe wo möglich abzuschütteln suchte. Hatte man sich ferner in die neuen Verhältnisse vollständig eingelebt, so musste es spätern Generationen fast undenkbar erscheinen, dass es jemals anders gewesen sei, dass in demselben Lande, welches man als sein von den Vätern ererbtes Eigenthum zu betrachten gewohnt war, einst ein anderes, wohl gar ein barbarisches Volk, gehaust haben sollte. Diese wenn auch nicht zum Bewusstsein kommenden Momente konnten nun in einer Zeit, die statt der Geschichtschreibung nur die flüssige Tradition und die bild- und biegsame Sage hatte, gar leicht dahin führen, dass man die Sache umdrehte und aus einer Wanderung von A. nach B, eine Wanderung von B. nach A. machte. War aber dabei die echte Tradition noch zu kräftig, als dass sie vollständig beseitigt werden konnte, so musste man sich begnügen der Wanderung von A. nach B. eine andere von B. nach A. zur Seite zu stellen oder vorausgehen zu lassen. Das ist nun unser Fall; der nach der echten Tradition von Dotion nach Knidos gewanderte Triopas wandert zuvor von Knidos nach Dotion. Die Unwahrscheinlichkeit eines solchen Factums war einer Zeit nicht anstössig, welche die viel wunderbarern Berichte von den Thaten ihrer Heroen und Götter mit kindlichem Glauben zu hören gewohnt war. Mitunter wusste man dieselbe aber dadurch zu umgehen, dass man entweder doppelte Persönlichkeiten als Repräsentanten der

doppelten Wanderung aufstellte, oder dass man die fingirte Wanderung an den Namen eines ältern Stammesheros anknüpfte und somit in eine frühere Zeit zurückschob. Zu den angedeuteten psychologischen Momenten, auf welchen dieses eigenthümliche Gesetz des historischen Mythus beruht, tritt auch noch hinzu das moralische Bedürfnis, den Ansiedlern ein positives Anrecht auf die von ihnen eingenommenen Gegenden zu vindiciren. Vereinigt sich dieses Moment mit den frühern, so entsteht die Form des Mythus, dass der Heros X. von B., wo er ursprünglich heimisch gewesen oder doch zeitweilig sich aufgehalten habe, nach A. gewandert sei, weil er gewaltsam vertrieben oder aus andern Gründen gezwungen gewesen sei das Land zu räumen; dass aber er selbst oder seine Nachkommen nach B. zurückgekehrt sein. Wird Letzteres nun, wie das nach dem oben Gesagten sehr wohl geschehen kann, ganz weggelassen oder doch auf irgend eine Weise verdeckt und in den Hintergrund geschoben, so ist der Mythus in der That seltsam genug geformt und wohl geeignet, den Unkundigen in die Irre zu führen, was denn auch, wie sich in den folgenden Capiteln zeigen wird, nicht selten geschehen ist.

Es scheint nothwendig, das gefundene Gesetz erst noch durch einige Belege zu stützen.

Sehr bekannt und keiner weitern Auseinandersetzung bedürftig ist die mythische Auffassung der Einwanderung der Dorier in den Peloponnes als eine Rückkehr der Herakliden, der Nachkommen des Herakles, die im Verein mit den Doriern ein ihrem Ahnherrn mit Unrecht vorenthaltenes Gebiet wieder erobern [1]). Eben so wird die Einwanderung der Böotier in Böotien von Strabo

---

[1]) S. Müller Dor. I. S. 46 ff.

an zwei Stellen als eine Rückkehr derselben aus Thessalien bezeichnet [1]). Derselbe berichtet, dass man erzähle, ein Theil der Orchomenischen Minyer hätte sich in Iolkos niedergelassen, und darum hiessen die Argonauten Minyer [2]). Vielleicht wird man die beiden letzten Beispiele für weniger verlässlich halten, weil in dem Referat von Strabo nicht die reine Sage spricht; wir führen sie auch nur im Vorbeigehen an und wenden uns zu andern, von welchen dieses nicht behauptet werden kann. Zugleich mit den Doriern wanderten Aetoler in den Peloponnes ein, wo sie später Elis beherrschten. Der Repräsentant derselben in den mythischen Berichten ist der Aetoler Oxylos, dessen Geschlecht in Kalydon und Pleuron heimisch war. Von ihm berichtet zwar die Sage nicht, dass Elis seine ursprüngliche Heimat gewesen sei, aber sie lässt ihn doch erst vor seiner Einwanderung eine Zeitlang in Elis wohnen. Er war, heisst es bei Apollodor, wegen eines Mordes nach Elis geflohen, und von da kehrte er nach Verlauf eines Jahres (*ἐνιαυτοῦ διελθόντος*; *ἐνιαυτός* bezeichnet hier wie sonst im Mythus das grosse Jahr) nach Aetolien zurück [3]). Die Tendenz des Mythus, Elis zum früheren

1) Strab. IX. p. 401. 411.

2) IX. p. 414. vgl. Müller Orch. S. 133: „Es wird sich nachweisen lassen, dass auch die heroische Sage der Hellenen Stammverwandte der Minyer in Thessalien vom Peneus herab bis Iolkos kannte, die indessen weniger für Stammväter der Orchomenier angesehen wurden als umgekehrt: so dass Orchomenos als letzter Sitz des bedeutenden Volks auch zugleich Hauptsitz geworden zu sein scheint."

3) Apollod. II, 8, 3. — Paus. V, 3, 7. weiss zwar nichts von seinem Aufenthalte in Elis, berichtet aber auch, dass ein Mord, den er an seinem Bruder Thermios oder einem gewissen Alkidokos begangen haben sollte, ihn zwang aus Aetolien zu fliehen.

Heimatslande des Oxylos zu machen, ist also auch hier unverkennbar, und wird vollständig verwirklicht in folgender Erzählung:

Aitolos war der Sohn des Endymion, eines ursprünglich religiösen Wesens, das aber hier unter die mythischen Könige von Elis gezählt wird. Weil er den Apis erschlagen, floh Aitolos in das Land der Kureten, welches nach ihm Aetolien genannt wurde[1]). Von ihm entstammte das Königsgeschlecht von Pleuron, dem auch der vorhin genannte Oxylos angehörte. Wir sehen, dass ganz in Uebereinstimmung mit dem, was wir vorhin im Allgemeinen ausgesprochen haben, hier die fingirte Wanderung an den Namen eines älteren Heros angeknüpft wird, was freilich nicht gehindert hat ausserdem bei dem Repräsentanten der wirklichen Wanderung den zuvor besprochenen Versuch zu einer Umkehrung des wahren Sachverhältnisses zu machen. Uebrigens liegt es hier deutlich vor, dass die Tödtung des Apis ein aus dem Bedürfnis der Individualisirung erdichtetes Motiv ist. Denn derselbe ist eine Personification des Peloponneses, der Ἀπία hiess[2]), also nur herangezogen,

---

1) Apollod. I, 7, 5, mit dem Paus. V, 1. in den oben angeführten Puncten übereinstimmt, obgleich in andern, die als hier gleichgültig von uns übergangen sind, sich einige Verschiedenheit findet. Vgl. auch Strab. X. p. 463. Ephoros dagegen hatte erzählt, Aitolos sei von Salmoneus, dem Könige der Epeier und Pisaten, aus Elis vertrieben, dessen Nachkommen Oxylos aber sei von den Doriern für die ihnen geleisteten Dienste gestattet, in das Reich seiner Ahnen heimzukehren. Ephor. bei Strab. VIII. p. 357.

2) Müller Proll. S. 223. Müller, der dort die Eleische Genealogie kritisirt, findet die Sage von der angeblichen Flucht des Aitolos darin begründet, dass die Eleer ihr Land als die gemeinsame Heimat sowohl des eigenen als des Aetolischen Stammes ansahen. Die Ansicht streift nahe an dem Richtigen her,

um einen Namen zu haben. Aehnlich verhält es sich mit Thermios, den Oxylos erschlagen haben soll (S. 31. Anm. 3.); der Name weist auf Thermon oder Therma, den Versammlungsort der Aetoler, und wie gleichgültig derselbe für den Sinn des Mythus ist, beweist das Schwanken der Sage zwischen ihm und Alkidokos. So werden wir also auch den Tenages, welchen Triopas erschlagen haben soll, in dem Zusammenhange unseres Mythus, wenn er auch vielleicht nicht erst für denselben erdichtet sein sollte, für einen blossen Figuranten halten müssen.

Ein anderes Beispiel, in dem sich aber überwiegend das moralische Bedürfnis ein altes Anrecht auf das eingenommene Land zu begründen, geltend gemacht hat, ist die Sage von Euphemos, die schon O. Müller [1]) vortrefflich gedeutet hat: „Die Sage berichtet, Euphemos habe an der Argonautenfahrt Antheil genommen, und sei mit dem Schiffe in die Tritonis gekommen, welche in der Sage als ein See an den Grenzen Kyrenaika's, bei Irasa und Hesperis, betrachtet wird. Hier sei den Argoschiffern der Gott Triton selber erschienen, und habe in der Eile, eines andern Gastgeschenkes ermangelnd, eine Scholle vom Boden aufgerafft, die Euphemos in Empfang genommen. Die Ergreifung einer Scholle erscheint öfter, auch in Griechischen Sagen (wie im Römischen Gebrauch der Vindication) als Symbol der Besitznahme eines Landes, und so wird also Euphemos Nachkommen vom Gotte selbst durch diesen symbolischen Akt der Grund und Boden von Kyrene verliehen, weil seine Nachkommen [die Euphemiden,

ohne es jedoch ganz zu treffen. Vgl Curtius Peloponnesos II. S. 12.

[1]) Proll. S. 143.

Herrscher von Kyrene] ihn factisch besassen und ihn nach dem Glauben der Zeit schwerlich besitzen konnten, wenn es der benachbarte Seegott nicht gewollt hätte.“

Das wird vor der Hand genügen, um das aufgestellte Gesetz — wir wollen es das Gesetz der Rückwanderung oder Doppelwanderung nennen — zu begründen. In dem Mythus von Triopas ist jetzt nur ein Punct übrig, der seine Erklärung noch erwartet: die Thatsache, durch welche seine Auswanderung aus Dotion motivirt ist. Es lässt sich leicht einsehen, dass dieses Motiv aus dem Mythus von seinem Sohne Erysichthon und dessen Frevel gegen die Demeter hergenommen ist, zumal da auch sonst wohl Triopas an die Stelle seines Sohnes gesetzt wird [1]). Für den Triopischen Mythus ist dieses Motiv jedenfalls gleichgültig, wurde aber gern von ihm herangezogen, um die Wiederholung des schon gebrauchten Motivs eines begangenen Mordes zu vermeiden.

Der Mythus von Erysichthon geht uns nun zwar eigentlich hier nichts an, aber weil er uns einmal so nahe gebracht ist, so wollen wir dennoch auf seine Deutung eingehen. Wir geben die Erzählung nach dem Scholiasten Tzetzes [2]), dessen Darstellung vor der dichterischen Bearbeitung des Kallimachos [3]) und Ovid's [4]) den Vorzug verdient, weil in ihrer Einfachheit und Schmucklosigkeit eine Bürgschaft gegen Entstellung liegt.

---

[1]) Hyg. Poet. Astr. I. 14. vgl. Preller Demeter und Persephone (Hamburg 1837) S. 331.

[2]) Lycophr. 1393.

[3]) Hymn. Cer. 31 ff.

[4]) Met. VIII, 238 ff.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Erysichthon, ein Thessaler, der auch Aithon hiess und ein Sohn des Triopas war, hieb den Hain der Demeter um [1]). Die zürnende Göttin strafte ihn mit einem Hunger, der nicht zu sättigen war. Er hatte aber eine Tochter Mestra, eine Zauberin, die es verstand, die Gestalt eines jeden beliebigen Thieres anzunehmen [2]). Verwandelt, wurde sie von ihrem Vater täglich verkauft, kehrte aber, nachdem sie ihre wahre Gestalt wieder angenommen hatte, wieder zu ihm zurück. Auf diese Weise fristete der Unglückliche sein Leben. Doch half, wie Ovid berichtet, auch dieses Mittel nicht lange; der nagende Hunger trieb ihn von seinen eigenen Gliedmassen zu zehren.

Der Name Ἐρυσίχθων, von ἐρύειν und χθών, bedeutet ohne Zweifel Erdaufreisser, Pflüger [3]). Wo die Etymologie des Namens der Hauptperson eines Mythus so sicher und unzweideutig ist, da hat die Deutung einen Anhaltspunct, den sie um keinen Preis fahren lassen darf. Wir erkennen also in Erysichthon den Pflüger, den Ackermann, d. h. den Repräsentanten der ganzen sich mit dem Ackerbau beschäftigenden Bevölkerungsclasse. Von diesem Puncte ausgehend richten

---

1) Nach Kallimachos und auch nach Diodor, wenn wir den Bericht desselben über Triopas hieher ziehen wollen, zu dem Zweck sich einen Palast zu bauen. Aber weder Tzetzes noch Ovid wissen etwas hiervon, und der Sinn des ganzen Mythus lässt darin eine (wohl schon im Munde des Volkes vor sich gegangene) Entstellung erkennen.

2) Nach Ovid erhielt sie diese Gabe von ihrem Geliebten Poseidon, und nur zu dem Zwecke, um sich aus der Sklaverei, in die sie ihr Vater verkauft hatte, zu befreien. Letzteres scheint auch Palaeph. de incr. c. 24. anzudeuten.

3) Preller a. a. O. Man vergleiche das Wort ἐρυσίθριξ, Pferdestriegel.

wir unsre Blicke auf seine Tochter Μήστρα. Der Name, von μήδομαι, ist das Femininum zu dem Appellativum μήστωρ und bedeutet also die Kluge. Das hat offenbar nur Bezug auf die ihr beigelegte Gabe sich zu verwandeln und kann also die Deutung nicht weiterfördern. Alles Gewicht ist folglich darauf zu legen, dass sie die Tochter des Erysichthon ist. Die Tochter des Ackerbauers in abstracto kann aber nichts Anderes sein, als das Product seiner Arbeit, die Saat, eine Anschauung, die dem Griechen um so näher lag, da er es liebt die Worte σπείρειν und ἀρουῦν für zeugen zu gebrauchen und auf mannigfache Weise damit zu spielen [1]). Der Hauptsinn des Mythus ist also: der Ackerbau verzehrt das Product seiner Arbeit, das ihm aber immer von neuem freiwillig wiederkommt, indem die alljährlich sich erneuernde (verwandelnde) Saat ihm sets neuen Ertrag liefert.

Dass nun in einem auf Ackerbau bezüglichen Mythus die Göttin Demeter überhaupt vorkommt, ist natürlich; dass sie aber, statt als Beschützerin des Ackermanns Erysichthon aufzutreten, demselben feindlich ist, dass er selbst, statt die Göttin zu ehren, an ihrem Heiligthume freventlich sich vergeht — das sind Züge, die auf den ersten Blick der gegebenen Erklärung zu widersprechen scheinen. Doch stellt sich die Sache anders, wenn wir dem ganzen Mythus eine moralische Tendenz zuschreiben, was zulässig erscheint, da der ganze Character desselben ihn als Product späterer Zeiten ausweist; denn solche abstracte Wesen, wie Erysichthon, kennt der ältere Mythus nicht. Unser Mythus soll eben darstellen, dass Niemand mehr als der

---

1) Preller a. a. O. S. 354. Auch in Mythen kommt diess vor.

Ackerbauer sich vor einem Frevel gegen die Göttin Demeter zu hüten hat. Handelt er anders, ladet er den Zorn der Göttin auf sich, so hat er von seiner Arbeit keinen Segen, der Gewinn derselben reicht nicht aus, um seinen Hunger zu stillen. Sehr angemessen ist dabei die Art des begangenen Frevels ausgewählt. Denn der Ackerbauer muss den Wald umhauen, um den Boden benutzen zu können, Erysichthon verrichtet also einen an sich nothwendigen Act seiner Thätigkeit, nur hätte er dabei den Hain der Göttin, die ihn schützen muss, verschonen sollen.

Andere haben anders gedeutet; O. Müller folgendermassen: „Die Sage ist sehr leicht zu deuten, wenn man weiss, dass Erysichthon auch *Αἴθων*, Brand, hiess, und *ἐρυσίβη* durch Sonnenbrand auf Thau hervorgebrachter Mehlthau ist, ein arger Feind der Demeter, die ihn auch sonst als *Ἐρυσιβία* abwehrte“ [1]). Mit Recht bemerkt dagegen Preller [2]), dass *ἐρυσίβη* doch nicht identisch mit *ἐρυσίχθων* sei und auch im Einzelnen die Anwendung nicht passen würde. Den Namen *Αἴθων* bezieht er auf den Heisshunger, was auch schon Hellanikos mit klaren Worten ausgesprochen hat [3]). Preller's eigene Deutung geht dahin, dass der Mythus

---

1) Proll. S. 162. Dor. I. S. 400.

2) a. a. O. S. 331 ff.

3) bei Athen. X. p. 416. b. *Ἑλλάνικος ἐν πρώτῳ Δευκαλιωνείας Ἐρυσίχθονά φησι τὸν Μυρμιδόνος, ὅτι ἦν ἄπληστος βορᾶς, Αἴθωνα κληθῆναι.* Die Abstammung von Myrmidon kann doch wohl nur als Hindeutung auf den Thessalischen Ursprung des Erysichthon gefasst werden, der freilich, wie sich gleich zeigen wird, eigentlich nicht ihm, sondern nur seinem Vater Triopas und auch diesem nur in einem gewissen Sinne beigelegt werden konnte. Triopas selbst soll übrigens mit einer Tochter des Myrmidon vermählt gewesen sein. Hyg. Poet. Astr. II, 14.

eine Warnung enthalte vor dem Misbrauch der milden Güte der Göttin zu dem Dienste schnöder Prasserei; die Göttin, welche aller Nahrung Urheberin sei, verwandele die Segnungen ihrer Gabe in Fluch und äusserste Pein, wenn die blosse Völlerei sie missbrauchen wolle; der Prasser werde mit nimmer zu stillendem Hunger geschlagen. Preller ist zu dieser Deutung veranlasst durch Kallimachos, welcher angibt, dass Erysichthon den Palast, den er bauen will, zu Schmausereien bestimmt hat, und ausserdem von der Mestra und ihrem Thun nichts berichtet. Indessen darf uns doch die Auffassung des Kallimachos allein nicht leiten, und die Vermuthung, dass „das Mährchen von der Mestra wohl nur zufällig zur Episode der Fabel von Erysichthon geworden sei", ist doch nur ein Nothbehelf und stösst sich schon daran, dass für sich betrachtet dieses „Mährchen" ganz sinnlos sein würde.

Uebrigens ist sowohl nach der Preller'schen als nach unsrer Deutung die Erzählung von Erysichthon eigentlich eine Parabel, die nur durch die genealogische Anknüpfung an den Heros Triopas zum Mythus sich gestaltet. Diese Anknüpfung beweist aber erstlich, dass Demeter, was auch durch andere Combinationen gesichert ist, zu den Triopischen Gottheiten gehörte, denn Triopas ist zunächst und ursprünglich der κτιστής des Triopischen Heiligthums; zweitens, dass der Mythus von Erysichthon nirgend anders entstanden sein kann als da, wo auch Triopas seinen Ursprung hat, in der Dorischen Hexapolis, und dass folglich die Localisirung desselben in Thessalien nur eine Folge eben desselben Processes der Sage ist, der den Triopas zu einem Thessalier und Bewohner des Dotischen Gefildes gemacht hat (S. 26); dass mithin drittens die Annahme eines

alten Demeterdienstes in Dotion [1]), wenn sie keine andern Gründe für sich anführen kann [2]), ganz falsch ist. In der That bedarf es derselben auch gar nicht, um die Verehrung der Demeter auf Triopion zu erklären. Die Wanderung war ja von Argolis ausgegangen, wo Demeter von alten Zeiten her verehrt wurde [3]); und wenn auch nicht geradezu gemeldet wird, dass altargivische Volksbestandtheile sich an der Wanderung betheiligt haben, so versteht sich das bei der Weise Griechischer Colonisationen von selbst.

Bemerkenswerth ist noch, dass Triopas auch in die Argivischen Genealogieen verflochten ist. Der Pelasgos, welcher den Cult der Demeter Pelasgis gegründet haben soll, heisst ein Sohn des Triopas [4]). An andern Stellen heisst Triopas ein Enkel des Argos, Sohn des Phorbas und Vater des Iasos, Agenor und der Messene [5]). Dem-

---

1) Müller Dor. I. S. 400. Proll. S. 163, wo sogar von Triopien in Thessalien die Rede ist. Preller Dem. u. Pers. S. 176.

2) Müller Proll. a. a. O. weist zwar auf den geschichtlichen Zusammenhang hin, der zwischen Argos und Dotion durch die Pelasgischen Bewohner beider Gegenden gegeben sei; allein auch dieses Argument ist nicht stichhaltig, da, wie wir gezeigt haben, der Zusammenhang zwischen Dotion und Argolis durch die Phlegyer vermittelt ist, die man doch nicht ohne Weiteres zu Pelasgern machen darf. Ueberhaupt wird man wohl thun, bei allen Argumentationen die Pelasger aus dem Spiel zu lassen, bis sich die Ansichten über dieselben erst einigermassen befestigt haben. Wie jetzt die Sachen stehen, ist keine Hypothese so verwegen, dass sie nicht in dem dunkeln Hintergrund der Pelasger einen Stützpunct finden könnte.

3) Preller Dem. u. Pers. S. 283. 299.

4) Paus. II, 22, 2. Hellan. bei Schol. Hom. Il. III, 75.

5) Paus. II, 16, 1. IV, 1, 1. vgl. Schol. Eur. Or. 920. Clem. Alex. Strom. p. 321, b. u. 322, c. Sylb.

nach wäre, könnte man meinen, Triopas ein altargivischer Heros [1]), der nicht erst in der Dorischen Hexapolis entstanden sein könnte. Allein die Sache ist nicht so; das zeigt, abgesehen von unsrer Interpretation seines Mythus, seine Abstammung von Phorbas, einem Heros, der in Rhodos so recht zu Hause ist [2]), und der eben dort ein mit ihm aus Dotion gekommener Gefährte oder nach Andern Sohn des Triopas hiess [3]). Es stellt sich also heraus, dass sowohl Triopas als Phorbas von den Argivern ihrer Colonie, wo die genealogische Verknüpfung beider Heroen sich offenbar vollzogen hat, entlehnt sind, in Folge des Verkehrs, der zwischen Colonie und Mutterland zu bestehen pflegte.

Zum Schlusse dieses Capitels mag noch erwähnt werden, dass Preller den Triopas für den mythischen Eponymos des Pelasgischen Dryoperstammes erklärt [4]), eine Ansicht, die sich weder sprachlich noch sachlich rechtfertigen lässt. Preller's Etymologie beipflichtend will Claussen den Triops zu einem *δρύοπα Ζεύς* machen [5]), der zu einem Heros umgebildet, das auf sich hätte nehmen müssen, was das Volk, welches ihn adoptirte, nämlich die Phlegyer selbst, begangen hatte. Dieser Frevel sei aber die Störung der Dodonäischen

---

1) König der Argiver. Hyg. f. 124. 145. Tatian. Orat. contr. Graec. p. 148. Otto.

2) Er hatte dort Heroendienst, weil er die Insel von Schlangen befreit haben sollte. Diod. V, 58.

3) Dieuchid. l. c. Hyg. Poet. Astr. I, 14. Hom. hymn. Apoll. 211. Paus. VII, 26, 12. Phorbas heisst Sohn des Lapithes, wie Triopas selbst. Diod. l. c.

4) Dem. u. Pers. S. 330.

5) a. a. O. p. 14. Der Name, der ihm gleich *δρυὸς ὄψ* ist, soll auf die Dodonäische Eiche weisen.

Religion durch die Phlegyer [1]). Der Gründung des Karischen Triopion scheine die Sage die Bedeutung einer Sühne für den begangenen Frevel beizulegen. Eine Widerlegung dieser verworrenen Combinationen möchte überflüssig sein; eben so wenig brauchen wir uns darauf einzulassen, den schon von Preller mit Recht zurückgewiesenen, neuerdings aber wieder aufgenommenen Gedanken, Triopas mit dem Zeus τριόφθαλμος zu identificiren [2]), mit andern Gründen zu bekämpfen, als die sich ein Jeder aus dem Inhalt dieses Capitels selbst wird entnehmen können.

---

[1]) a. a. O. p. 20.

[2]) Preller Dem. u. Pers. S. 330. Anm. 5. Gerhard Griechische Mythol. (Berlin 1854 u. 55) II. S. 42.

Zweites Capitel.

DANAOS.

Auf den im vorigen Capitel gewonnenen Gesichtspuncten und Gesetzen fussend dürfen wir es jetzt wohl wagen an die Behandlung eines Mythus zu gehen, der vielfach gedeutet, noch öfter aber als Stützpunct für allerlei unstatthafte Hypothesen gebraucht worden ist. Wir meinen den Mythus von Danaos, welchen Apollodor mit folgenden Worten erzählt:

Λιβύης δὲ καὶ Ποσειδῶνος γίνονται παῖδες δίδυμοι, Ἀγήνωρ καὶ Βῆλος. Ἀγήνωρ μὲν οὖν εἰς Φοινίκην ἀπαλλαγεὶς ἐβασίλευσε, κἀκεῖ τῆς μεγάλης ῥίζης ἐγένετο γενεάρχης· ὅθεν ὑπερθησόμεθα περὶ τούτου. Βῆλος δὲ, ὑπομείνας ἐν Αἰγύπτῳ βασιλεύει μὲν Αἰγύπτου· γαμεῖ δὲ Ἀγχινόην τὴν Νείλου θυγατέρα, καὶ αὐτῷ γίνονται παῖδες δίδυμοι, Αἴγυπτος καὶ Δαναός. ὡς δέ φησιν Εὐριπίδης, καὶ Κηφεὺς καὶ Φινεὺς προσέτι.

Δαναὸν μὲν οὖν Βῆλος ἐν Λιβύῃ κατῴκισεν, Αἴγυπτον δὲ ἐν Ἀραβίᾳ· ὃς καὶ καταστρεψάμενος τὴν Μελαμπόδων χώραν ἀφ' ἑαυτοῦ ὠνόμασεν Αἴγυπτον. γίνονται δὲ ἐκ πολλῶν γυναικῶν Αἰγύπτῳ μὲν παῖδες πεντήκοντα· θυγατέρες δὲ Δαναῷ πεντήκοντα. στασιασάντων δὲ αὐτῶν ὕστερον, Δαναὸς τοὺς Αἰγύπτου παῖδας δεδοικὼς, ὑποθεμένης

Ἀθηνᾶς αὐτῷ, ναῦν κατεσκεύασε πρῶτος πεντηκόντορον, καὶ τὰς θυγατέρας ἐνθέμενος ἔφυγε.

Προσάγων δὲ Ῥόδῳ, τὸ τῆς Λινδίας Ἀθηνᾶς ἄγαλμα ἱδρύσατο. ἐντεῦθεν δὲ ἦκεν εἰς Ἄργος, καὶ τὴν βασιλείαν αὐτῷ παραδίδωσι Γελάνωρ ὁ τότε βασιλεύων. ἀνύδρου δὲ τῆς χώρας ὑπαρχούσης, ἐπειδὴ καὶ τὰς πηγὰς ἐξήρανε Ποσειδῶν μηνίων Ἰνάχῳ, διότι τὴν χώραν Ἀθηνᾶς ἐμαρτύρησεν εἶναι, τὰς θυγατέρας ὑδρευσομένας ἔπεμψε. μία δὲ αὐτῶν Ἀμυμώνη ζητοῦσα ὕδωρ ῥίπτει βέλος ἐπὶ ἔλαφον, καὶ κοιμωμένου Σατύρου τυγχάνει· κἀκεῖνος περιαναστὰς ἐπεθύμει συγγενέσθαι· Ποσειδῶνος δὲ ἐπιφανέντος ὁ Σάτυρος μὲν ἔφυγεν, Ἀμυμώνη δὲ τούτῳ συνευνάζεται, καὶ αὐτῇ Ποσειδῶν τὰς ἐν Λέρνῃ πηγὰς ἐμήνυσεν.

Οἱ δὲ Αἰγύπτου παῖδες ἐλθόντες εἰς Ἄργος, τῆς τε ἔχθρας παύσασθαι παρεκάλουν, καὶ τὰς θυγατέρας αὐτοῦ γαμεῖν ἠξίουν. Δαναὸς δέ, ἅμα μὲν ἀπιστῶν αὐτῶν τοῖς ἐπαγγέλμασιν, ἅμα δὲ καὶ μνησικακῶν περὶ φυγῆς, ὡμολόγει τοὺς γάμους, καὶ διεκλήρου τὰς κόρας. Ὑπερμνήστραν μὲν οὖν τὴν πρεσβυτέραν ἐξεῖλε Λυγκεῖ, καὶ Γοργοφόνην Πρωτεῖ κ. τ. λ.

Ὡς δὲ ἐκληρώσαντο τοὺς γάμους, ἑστιάσας ἐγχειρίδια διαδίδωσι ταῖς θυγατράσιν. αἱ δὲ κοιμωμένους τοὺς νυμφίους ἀπέκτειναν πλὴν Ὑπερμνήστρας. αὕτη δὲ Λυγκέα διέσωσε, παρθένον αὐτὴν φυλάξαντα. διὸ καθείρξας αὐτὴν Δαναὸς ἐφρούρει. Αἱ δὲ ἄλλαι τῶν Δαναοῦ θυγατέρων τὰς μὲν κεφαλὰς τῶν νυμφίων ἐν τῇ Λέρνῃ κατώρυξαν, τὰ δὲ σώματα πρὸ τῆς πόλεως ἐκήδευσαν. καὶ αὐτὰς ἐκάθηραν Ἀθηνᾶ τε καὶ Ἑρμῆς Διὸς κελεύσαντος. Δαναὸς δὲ ὕστερον Ὑπερμνήστραν Λυγκεῖ συνῴκισε· τὰς δὲ λοιπὰς θυγατέρας εἰς γυμνικὸν ἀγῶνα τοῖς νικῶσιν ἔδωκεν [1]).

---

1) Apollod. II, 1, 4. 5. vgl. Hyg. f. 168. 169. 170, und mehr bei Jacobi Handwörterbuch s. v. — Die Erfahrung hat mich überzeugt, dass Apollodor eine so zuverlässige Quelle ist,

Bei seiner Opposition gegen die damals noch für geschichtlich geltenden Einwanderungen aus dem Orient hatte O. Müller die Geschichte von Danaos für einen Mythus erklärt, zur Deutung desselben aber nichts beigebracht, als dass Danaos für eine mythische Darstellung des Achäischen Stammes der Danaer zu erachten sei und nach älterer Ansicht mit der Einwanderung eines Achäischen Stammes in den Peloponnes in Bezug stehe [1]).

Wohl hierdurch und durch einige Bemerkungen von Welcker [2]) angeregt versuchte dann Völcker die Einzelheiten des Mythus genauer zu deuten [3]). Wir geben seine eigenen Worte mit Auslassung der Belegstellen, die man bei ihm selbst nachsehen kann.

„Der Danaidenmythus ist so local, dass er wohl nur auf Argolischem Boden erwachsen sein kann. Funfzig Danaiden, nach den Wochen des Jahrs, sind der Gegensatz gegen funfzig Söhne des Aegyptus. Eine wie es scheint, nicht beachtete Stelle bei Pausanias (II, 15, 5) giebt den Aufschluss über den ganzen Mythus. Jährlich im Sommer, erzählt der wohl erfahrene und unterrichtete Reisende und Augenzeuge, versiegen die Bäche und Wasser des Landes, nur der See und Bach Lerne nicht. Es war das die Folge eines Streites um das Besitzthum des Landes zwischen Poseidon und Hera, der zu Gunsten der Erdmutter Hera entschieden worden. — Die Danaiden sind die Quellen und Wasser

---

dass da, wo sein Bericht vorliegt, alle übrigen nur subsidiarisch herangezogen zu werden brauchen.

1) Orch. S. 109 ff.

2) Anhang zu Schwenck's etymol. mythol. Andeut. (Elberfeld 1823) S. 328.

3) Völcker Mythologie d. Iapetischen Geschlechts (Giessen 1824) S. 192 ff.

des Landes, Wasserträgerinnen, Brunnen gebend, insbesondere Amymone oder Hypermnestra und der gleichnamige Bach oder See Amymone, auch Lerne genannt; und Danaus, des Belus Sohn, ist der Erquicker des vieldürstenden Argos. Das Land zuvor quellarm wird durch Danaus quellenreich. Auch der Name geht auf Wasser [1]), und man darf vielleicht an den Namen des Phallusgottes Dardanus, des von der Regenbringerin Electra Geborenen, erinnern, aus Dan, Danaus, mit der Attischen Reduplication und der Verwechselung, der Liquida n mit r. Mit Recht kann man auch in dem gegensätzlichen Worte Aegyptus eine andere Wurzel zu Grund liegend vermuthen, als den Eigennamen Aegyptens, in welchen die ursprüngliche Form erst, da man Verbindungen mit Aegypten suchte, wie eben das ganze Ahnenregister des Aegyptus zeigt, umgeändert wurde. Dieses Aegyptus Söhne sind es, welche die Jungfrauschaft der Danaiden begehren, und wenn sie siegen, wenn die Glut des Sommers die Ströme vertrocknet, und das Wasser in den Höhlen der Erde weilt, dann ergiessen die Danaiden umsonst ihr Wasser, dann wird ihre jungfräuliche Reinheit verloren, und sie schöpfen vergebens in das lecke Fass. Der unversiegbare Quell Lerne war das Geschenk des Poseidon an die schöne Amymone (die tadellose, die gute, die vortreffliche Quelle, eben von ihrer Eigenschaft), damals als der Vater in dem durstenden Argos die Töchter Wasser zu holen gesandt hatte. Dieser Quell ist der übrig bleibende Brunnen, Hypermnestra (μνηστήρ, μνηστή), die ihre Jungfräulichkeit allein gerettet. Amymone

---

[1]) Völcker verweist hier auf Welcker zu Schwenck S. 328, wo Danaos mit dem Worte Don, Wasser, in Verbindung gebracht wird.

nämlich und Hypermnestra scheinen zusammenzufallen. In Lynkeus liegt eine Personification des Argolischen Landes und Volkes. Denn Argos hiess das Lyrkeische oder Lynkeische, und nach dem Morde der Brüder flüchtet der Gerettete nach Lyrkeia oder Lynkeia. Lyrkeion oder Lyrkeios war ein Berg von Argos an der Grenze Arkadiens, wo die Quellen des Inachus. Daher Inachus selbst Lyrkeios genannt worden zu sein scheint und Lyrceia tellus für das ganze Land steht. Ihn den Lynkeus (das Land und Volk) rettet in der Noth Hypermnestra (d. i. der See und Bach Lerne). In Lerne war der Mord der feindlichen Aegyptus-Söhne geschehen, und ihre Leiber waren in den See gesenkt worden; nach Andern wurden die Köpfe versenkt."

Im Anschluss an diese Erklärung sagt Müller in den Prolegomenen [1]), wo er veranlasst wurde auf den Mythus zurückzukommen:

„Was die Griechen bestimmte, diese Namen eines Achäerstamms bei Homer (Danaos) und des Aegyptischen Landes (Aigyptos) sich entgegenzustellen und beide zu verbrüdern, ist sehr unklar; doch leuchtet ein, wenn man den Gehalt der eben durchgegangenen Sagen [von Io-Isis, Epaphos und deren Nachkommen] erwägt, dass wir auch hier keine Tradition aus der Urzeit, sondern aus geschichtlichen Verhältnissen hervorgegangene Mythen zu erwarten haben. Indessen ist dieser Theil des Ganzen [der ganzen vorher besprochenen Genealogie nämlich] offenbar der älteste, schon deswegen, weil hier neben die Genealogie ausführliche Erzählung tritt, und dann weil offenbar gar Verschiedenartiges verschmolzen und vereinigt ist. Ursprünglich, glaube ich, sagte man τὸ δαναὸν Ἄργος, in dem-

[1]) S. 184 ff.

selben Sinne wie τὸ δίψιον, das trockene, wasserlose Blachfeld (von δανός trocken, δαναός, nach dem Etymologicum M. s. v. δανάκη). Daraus wurde nun bald ein Δαναός und eine Δανάη. Man sang, wie zur Danae, zur trockenen Erde, Zeus im goldenen, befruchtenden Regen herabgekommen sei, und Danaos, das Feld im selben Zustande, aus sich die Quellen des Landes erzeugt habe. Denn dass die Danaiden, die Wasserschöpferinnen, ursprünglich nichts sind als die Quellnymphen des Landes, scheint mir einleuchtend: vier von ihnen, Amymone, Peirene, Physadeia und Asteria, waren es gewiss, von andern beweisen es die Namen [1]). Die dem Lynkeus vermählte ist wahrscheinlich die Quelle des Inachus im Lykeion oder Lyrkeion. Völcker deutet auch die Aegyptossöhne auf eine entsprechende Weise. Nun waren aber die Danaer, die Einwohner des δαναὸν Ἄργος, durch die epische Poesie mit Heroenruhm gekrönt worden, und es folgte daraus, dass auch Danaos ein Collectiv Achäischer Helden wurde. In dieser Eigenschaft kam er, wie ich meine, mit dem Aegyptos zusammen, indem in Aegypten einfallende und raubende Griechen ihre Kämpfe, wie sie es auch in andern Gegenden thaten, in die Mythenzeit zurückschoben; vielleicht waren es zuerst seefahrende Rhodier, die ja den Danaosmythus mit dem Athenacult zugleich aus ihrer Metropole Argos erhalten hatten. So fasste den Mythus das Epos Danais, wo die Danaiden als streitbare Heroinen am Nil kämpfend vorgestellt wurden (καὶ τάτ' ἄρ ὡπλίζοντο θοῶς Δαναοῖο θύγατρες Πρόσθεν ἐϋῤῥείος ποταμοῦ Νείλου ἄνακτος, bei

[1]) Müller hat hier wohl hauptsächlich die vielen mit ἵππος zusammengesetzten Namen im Auge, worauf schon Völcker S. 162 aufmerksam gemacht hatte.

Clem. Al. Strom. IV, 522 c.). Ob indessen hier schon Danaos und Aegyptos als Brüder gefasst wurden, und Danaos als aus Aegypten kommend, ist keineswegs deutlich, und mir wenigstens wahrscheinlicher, dass die gangbare Gestalt der Sage erst nach der Hellenisirung Aegyptens aufkam, die Erzählung des Kampfes aber älter als Olymp. 27. sein möchte."

Diese Deutung suchte Hefter, der früher die mythologische Auslegung der Tradition von Danaos bekämpft, sich darauf aber eines Besseren hatte belehren lassen, auf seine Weise weiter zu führen. „Warum, fragt er, soll Danaus ein Aegypter gewesen sein? Wie kommt er zu funfzig Töchtern? Diess ist meines Dafürhaltens ein zweiter, ganz verschiedener Act der mythischen Erzählung und muss ganz für sich besonders erwogen und erklärt werden. Mir scheint der Schlüssel hierzu in der πεντηκοντόρῳ zu liegen. Diese Art von Schiffen ist, vielleicht auch nur der Sage nach, zuerst aus Aegypten gekommen; auch ihr Bekanntwerden in Griechenland ward in die vorhistorische Zeit zurückversetzt, von den Argivern in die Zeit des Danaus, und an dessen Person geknüpft. Nun sollte auch er aus Aegypten gekommen sein, nämlich auf der ersten Pentekontoros. Nun wollte der Mythus auch die Benennung der Schiffsart erklären und nachweisen, warum sie πεντηκόντορος hiessen, diese Schiffe. Da sollte denn Danaus funfzig Töchter gehabt haben, und nach diesen jene Gattung von Schiffen benannt worden sein. Nun war aber wieder zu erklären, warum Danaus mit seinen Töchtern Aegypten verlassen habe? Mädchen, Freier, sind nahe liegende Vorstellungen. Sie mussten es haben sollen wider ihren Willen, wider ihre Neigung. Aegypten ward da wie gewöhnlich zu einem Könige Aegyptus, und dessen Söhne mussten die Da-

naiden haben freien wollen. Was man in der Oberwelt gethan hatte, das that man nach der Vorstellung der Alten auch in der Unterwelt. Die Danaiden, hier Wasserträgerinnen, trugen auch dort Wasser, aber zur Strafe doch gewiss; es waren ja Töchter eines Fürsten; wie wären die sonst zu diesem niedrigen Geschäfte gekommen? Hier musste wieder eine Handlung ersonnen werden, die sie deren würdig machte; sie mussten — ihre Freier getödtet haben. So hat Alles im Mythus seine Aufklärung gewonnen" [1]).

In Völcker's Deutung liegt ohne Zweifel viel Richtiges. Doch hat er den Fehler begangen, dass er den ganzen Mythus auf topische Verhältnisse der Landschaft Argolis zurückführen wollte. O. Müller fühlte diesen Mangel, obgleich er ihm nicht entschieden entgegenzutreten wagte, weil seine eigene Ansicht nicht fest genug stand. Er hat aber jedenfalls das Richtige geahnt, indem er dem historischen Ereignisse der Eröffnung Aegyptens für die Hellenische Schifffahrt eine Einwirkung auf die Umbildung des alten topischen Mythus zuschreibt. Beide Deutungen aber lassen des Unerklärten und Dunkeln so viel zurück, dass man nur mit halber Befriedigung von ihnen weggeht. Heffter's Ansicht kann sich wohl damit begnügen, neben den Deutungen jener Männer überhaupt nur mitgetheilt zu sein.

Diese summarische Kritik mag uns den Uebergang bahnen zu unserer eigenen Interpretation, in welcher die einzelnen Mängel jener Erklärungen von selbst ihre Würdigung finden werden.

Wer die Erzählung des Mythus bei Apollodor von Anfang bis zu Ende mit Unbefangenheit und ohne die

---

1) Heffter Götterdienste auf Rhodus. III. S. VII.

Absicht zu deuten liest, der wird sich, wie ich meine, des Gefühls nicht erwehren können, dass in der Mitte derselben etwas eingeschoben ist, was mit dem Ganzen in keinem rechten Zusammenhange steht, wir meinen die Geschichte von der Aussendung der Danaiden zum Wasserholen und die Entdeckung der Quelle Lerne durch Amymone. Es ist auch gewiss nicht zufällig, dass Hygin gerade diese Geschichte ganz getrennt für sich erzählt ohne alle Verbindung mit der in der vorhergehenden Fabel vollständig gegebenen Erzählung von der Flucht und dem Männermorde. Es ist klar, hier, wenn irgend wo, redet der topische Mythus, den auch wir als den ältesten Theil des Ganzen ansehen. Zur Erklärung dieses Stückes hat Völcker schon das Nöthigste beigebracht, und nur einzelne Puncte bedürfen einer Berichtigung. Hinter der Person des Danaos darf, darin hat Müller Recht, nichts Anderes gesucht werden, als ein Heros ἐπώνυμος des Volkes der Danaer. Δαναοί hiessen aber nach ausdrücklichen Zeugnissen der Alten zunächst die Bewohner von Argos [1]), und wenn also dieser Name bei Homer zur Bezeichnung aller Hellenen dient, so ist es damit eben so, wie mit dem Namen Ἀργεῖοι ergangen: ein zeitweiliges Uebergewicht der Landschaft Argolis hat den Sondernamen ihrer Bewohner zum allgemeinen erhoben, ohne dass daraus auf eine Identität der Danaer mit dem Stamme der Achäer zu schliessen wäre, was Müller's Meinung zu sein scheint. Es scheint nun ferner ebenfalls gewis, dass dieser Volks- und Heroenname von dem Landesnamen

---

[1]) Paus. VII, 1, 7. vgl. Eur. bei Strab. V. p. 221. Die zahlreichen Verknüpfungen des Heros Danaos mit Argivischen Localitäten und Verhältnissen verbürgen die Richtigkeit dieser Angabe.

herzuleiten ist, und ich glaube auch, dass Müller Recht hat, den Namen der Mutter des Perseus, Δανάη, als alten Landesnamen zu fassen. Wie derselbe etymologisch zu fassen sei, scheint mir für unsern Mythus ganz gleichgültig; die Ableitung von δανός möchte wohl richtig sein, doch darf sie nicht durch Berufung auf den Mythus von Danae gestützt werden, denn durch diesen soll Perseus nur zugleich als Autochthon und als Sohn des Zeus dargestellt werden [1]). Danaos ist demnach der Repräsentant sowohl der Landschaft Argolis als ihrer Bewohner. Als Vater der wasserholenden Danaiden und insbesondere der Quellnymphe Amymone, also überhaupt in dem herausgehobenen Stücke seines Mythus, lässt er sich nur in ersterer Eigenschaft fassen, so wie die Danaiden selbst insgesammt hier nur als Quellnymphen betrachtet werden dürfen. Dabei ist ihre Zahl und die Bedeutung ihrer Namen nicht zu urgiren. Denn die Zahl funfzig ist, das lehren zahlreiche Sagen, nur als runde Zahl zu betrachten, der wohl ursprünglich eine calendarische Beziehung zukommt, doch darf diese nicht überall und am wenigsten hier vorausgesetzt werden. Was ihre Namen anlangt, so habe ich zwar nichts dagegen, dass in manchen die Namen bestimmter Quellen, in andern allgemeine Beziehungen auf ihre ursprüngliche Natur als Quellnymphen gesucht werden [2]); allein bei allen ist

---

1) Diese Deutung lässt sich nach unsern Grundsätzen sehr wohl mit der religiösen Beziehung vereinigen, welche ich dem Mythus von der Einschliessung der Danae durch ihren Vater Akrisios gegeben habe, Ares (Braunschweig 1848) S. 45. Wir haben hier ein Beispiel eines autochthonischen Mythus, der sich in den Zusammenhang des in seinem Kern religiös-symbolischen Mythus von Perseus eingedrängt hat.

2) Vgl. Rückert Dienst der Athena (Hildburghausen 1829),

dieses nicht möglich, wovon ein jeder durch eigenen Versuch sich leicht überzeugen kann, und daraus, so wie aus dem Umstande, dass verschiedene Schriftsteller ganz verschiedene Namen bieten [1]), geht klar hervor, dass die Namen erst später von Dichtern und Mythographen aufgestellt sind, und dass diese dabei die Danaiden nicht mehr als Quellnymphen, sondern nur im Allgemeinen als Heroinen angesehen, kurz die gewöhnliche Erzählung von ihrem Verhältnis zu den Söhnen des Aegyptos vor Augen gehabt haben.

So viel über den alten topischen Mythus, den, ich wiederhole es noch einmal, die Deutung von dem übrigen Theile streng absondern muss. In diesem ist Danaos der heroische Repräsentant des Volkes der Danaer oder Argiver; wer daran noch zweifeln möchte, den verweise ich auf die Rhodische Sage, welche den Danaos zum Stifter des Bildes und Tempels der Athene von Lindos macht [2]). Was hier dem Danaos vom Mythus zugeschrieben wird, das haben doch in Wirklichkeit die Argivischen Rhodier gethan, welche die Göttin aus ihrer Heimat, wo sie von Alters her hohe Verehrung genoss [3]), mitgebracht hatten. Nun sollen aber nach andern Quellen die Danaiden das Lindische Heiligthum gegründet haben [4]): folglich galten auch diese

---

dessen Namenserklärungen weder überall überzeugend noch vollständig sind.

[1]) Man vergleiche zu Apollod. l. l. besonders Hyg. f. 170. u. Heyne Obss. p. 106 f.

[2]) Apollod. l. l. Diod. V, 58.

[3]) O. Müller Pallas Athene. Kl. Schriften. II. S. 168 ff.

[4]) Herod. II, 182. Marm. Par. ep. 9. Die Städte Lindos, Kameiros und Ialysos sollen nach Töchtern des Danaos benannt sein (Strab. XIV. p. 654), wahrscheinlich denselben, die nach Diod. l. l. auf Rhodus gestorben waren. Zu beachten ist auch,

als Repräsentantinnen des Argivischen Volks und in dieser Beziehung als identisch mit ihrem Vater. Es leuchtet schon ein, dass wir diese Bedeutung des Danaos und der Danaiden festhalten müssen in allen Beziehungen des Mythus auf Aegyptos und seine Söhne, und dass wir in diesen den Ausdruck irgend welcher historischen Ereignisse und Verhältnisse zu suchen haben, die zwischen Aegypten einerseits und Argolis und Rhodos andererseits zu irgend einer Zeit obgewaltet haben müssen. Nach diesen werden wir uns erst umzusehen haben, ehe die Deutung einen Schritt weiter gehen darf.

Es ist bekannt, dass Psammetich, abweichend von der alten Sitte seines Landes, zuerst die Häfen Aegyptens fremden Handelsleuten, besonders den Phönikiern und Griechen öffnete und dadurch die Mittel gewann, die Alleinherrschaft zu erringen. Söldner aus Ionien und Karien verhalfen ihm zum Siege über seine Mitfürsten. „Da er seine Herrschaft vornehmlich durch Fremde gewonnen hatte, war er auch gezwungen, sie auf Fremde zu stützen. Dadurch erhielt das altägyptische Wesen einen Stoss, welcher der Einheit und Kraft des Landes verderblich wurde. Ausländer bekamen bedeutende Stellen im Staate und im Heere, ja die Söhne des Königs wurden mehr in hellenischer als in ägyptischer Weise unterrichtet. Die Ionier und Karier, welche dem Psammetich das Reich erkämpft hatten, wurden zwischen Bubastis und Pelusium an beiden Ufern des östlichen Nilarms angesiedelt. Sie lagen hier, am Eingange Aegyptens von Syrien her, im Lager und werden reichliche Ländereien erhalten haben. Während

---

dass zwei Danaiden bei Apollodor (*Ῥοδία* und *Ῥόδη*) nach der Insel benannt sind.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

der Verkehr mit den Völkern des Mittelmeers bisher so beschränkt gewesen war, dass fremde Schiffe nur in die kanopische Mündung hatten einlaufen dürfen, und Handelsgeschäfte mit Fremden nur auf der kleinen Insel Pharos, welche der Stadt Thonis gegenüberlag, betrieben werden durften, öffnete Psammetich jetzt den Phöniciern und Griechen alle Häfen, die Fremden wurden freundlich aufgenommen und ihrem Handel völlige Sicherheit verschafft. So geschah es, dass die Griechen bald in ziemlicher Anzahl in Unterägypten ansässig wurden. Aus ägyptischen Knaben, welche Psammetich den ionischen Söldnern zur Erziehung übergeben hatte, entstand die Kaste der Dolmetscher, welche den Verkehr der Fremden mit den Einheimischen vermittelten. Die Zeiten der alten Abgeschlossenheit Aegyptens waren vorüber. Aber das Volk empfand den Bruch des alten Lebens und vor allem reizte die Bevorzugung der griechischen Söldner die einheimische Kriegerkaste. Wie Diodor berichtet, war es nach einem Feldzuge in Syrien, dass eine grosse Zahl ägyptischer Krieger, mehr als 200,000 Männer empört, dass die Ionier den Ehrenplatz in der Schlachtordnung erhalten hatten, auszuwandern beschlossen. Sie wendeten sich Nil aufwärts nach Nubien und Meroe und sollen sich dort nach den Berichten der Griechen gegen 120 Tagereisen oberhalb der Insel Elephantine niedergelassen haben“ [1]).

Scheinen nun hiernach von den Griechen zunächst nur Ionier an diesen Händeln und Niederlassungen Theil genommen zu haben, so sind doch auch die Rhodier und überhaupt die Dorier der Hexapolis keineswegs da-

---

[1]) So M. Duncker Gesch. des Alterth. I. S. 98. nach Herodot's und Diodor's im Wesentlichen übereinstimmenden Berichten.

von ausgeschlossen zu denken. Das wäre schon an sich unwahrscheinlich, da die Rhodier schon früh eine bedeutende Rührigkeit entwickelten und Niederlassungen im Osten und im fernen Westen gründeten, unter andern die Stadt Gela in Sicilien bereits in der 22. Olympiade [1]). Sie werden also sicher nicht unbetheiligt geblieben sein bei einer Unternehmung, welcher sie in Rücksicht auf ihre geographische Lage um ein Erhebliches näher standen, als die Ionier. Sodann wissen wir auch ausdrücklich, dass später, als Amasis den Griechen Naukratis einräumte und ihnen gestattete Altäre und Heiligthümer ihren Göttern zu errichten, Rhodos, Knidos und Halikarnassos das grosse gemeinsame Heiligthum Hellanion gründen halfen [2]). Wohl dürfen wir auch in dem oben angeführten Fragmente des Epos Danais, welches von einem Kampfe der Danaiden am Nil redet, ein directes Zeugnis sehen, dass die Rhodier dem Kampfe unter Psammetich nicht fremd blieben. Denn Müller's Meinung, dass die Erzählung dieses Kampfes älter sein möchte, als Olymp. 27, ist eine ganz gründlose Vermuthung, die sich wahrscheinlich nur auf das vermeintliche Alter des Epos Danais stützt, worüber wir aber gänzlich im Unklaren sind [3]). Somit kommen wir zu der Ansicht, dass entweder unter den Karischen Söldnern Dorier der theilweise in Karien belegenen Hexapolis verstanden [4]), oder dass nach einem

---

1) Müller Dor. I. S. 110 ff.

2) Herod. II, 178.

3) Welcker Epischer Cycl. I. S. 326 meint dagegen, das Gedicht möchte nicht viel vor Eugamon geschrieben sein, den Eusebius in die 53. Olymp. setzt.

4) Einen gleichen Schluss zieht, wie ich nachträglich sehe, Ross in Jahrb. f. Phil. u. Päd. LXIX, 5. S. 531 aus dem Dorischen Dialecte der Inschrift der Söldner des Psammetich.

im Orient bekanntlich weit verbreiteten Sprachgebrauch sämmtliche Hellenen ohne Rücksicht auf ihre Abstammung als Ionier betrachtet sind. Aber es ist auch Grund zu der Annahme, dass Rhodier vorzugsweise an den Aegyptischen Niederlassungen Theil hatten. Denn abgesehen von der Sage von Danaos und den Danaiden, die schliesslich doch auch schwer ins Gewicht fallen wird, sind gerade die altargivischen Mythen von Perseus und Epaphos in Aegypten so heimisch geworden, dass sie schon zu Herodot's Zeiten als altägyptisch angesehen wurden [1]). Und diese können offenbar nur durch Vermittelung der Argivischen Rhodier sich in Aegypten angesiedelt haben, da ein directer Verkehr von Erheblichkeit zwischen Aegypten und Argolis nicht nachzuweisen und nicht wahrscheinlich ist [2]).

Es ist also erwiesen: 1. Rhodische Ansiedler Argivischer Abkunft liessen sich unter Psammetich in Aegypten nieder und nahmen an dem Kampfe Theil, der diesem die Alleinherrschaft verschaffte. 2. Die Argiver hiessen Danaer und wurden mythisch repräsentirt durch

---

[1]) Herod. II, 91. III, 27. 28. Aesch. Prom. 848 ff. vgl. Müller Proll. S. 182. Den Epaphos hält Müller für den Aegyptischen Apis oder Pe-Apis, weil keine altgriechischen Sagen von ihm existirten. Eine genauere Analyse des Mythus von der Io kann erweisen, dass er ein uralter und echthellenischer Heros ist.

[2]) Es kann hier nur im Vorbeigehen darauf aufmerksam gemacht werden, dass die Wanderung des Perseus nach Aethiopien, der Dienst, welchen er dem König Kepheus leistet, der Lohn, den er dafür empfängt, sowie der in Folge davon entstehende Streit mit Phineus, des Kepheus Bruder, nichts weiter als mythische Einkleidungen der oben besprochenen Ereignisse in Aegypten sind, die indessen ihre Form im Einzelnen der Anlehnung an gewisse bereits früher im Perseusmythus vorhandene religiös-symbolische Elemente verdanken.

den Heros Danaos und seine Töchter, die Danaiden. Erinnern wir uns nun an die beiden nachgewiesenen Gesetze des historischen Mythus, dass die Niederlassungen gern mit Ueberspringung der Mittelstationen, an die Urheimat angeknüpft werden, und dass die Sage, wenn die Wanderung von A. nach B. stattgefunden, eine Wanderung von B. nach A. zu fingiren pflegt, so erkennen wir in der Wanderung oder Flucht des Danaos und seiner Töchter von Aegypten nach Argos einen durchaus angemessenen mythischen Ausdruck für die historische Thatsache einer Niederlassung Argivischer Rhodier in Aegypten. Damit wäre der Hauptpunct erledigt, allein es ist doch noch nicht Alles klar.

Zunächst wird ein vergleichender Blick auf die im vorigen Capitel gegebenen Beispiele für das Gesetz der Rückwanderung einen Scrupel rege machen können, der zu beseitigen ist. Wo sich dieses Gesetz nämlich geltend machte, da pflegte der fingirten Wanderung eine andere zur Seite zu gehen, die, wenn auch mitunter etwas im Hintergrund stehend, dennoch bei näherer Betrachtung das rechte Sachverhältnis hervortreten liess. Das ist nun zwar auch hier der Fall, indem bekanntlich Io auf ihren Irrfahrten nach Aegypten gekommen und dort den Epaphos geboren haben soll. Allein diese Sage tritt offenbar an der verkehrten Stelle ein, da es eigentlich heissen müsste: Danaos war einst von Aegypten nach Argos gewandert, später aber wanderte Io, eine aus seinem Geschlecht entsprossene Heroine, von Argos nach Aegypten. Indessen diese Abweichung von der Norm erklärt sich nicht schwer; man braucht nur einmal, wie wir eben gethan haben, der Sage die Normalform zu geben, um sofort zu der Einsicht zu kommen, dass diese hier auf Schwierigkeiten stossen musste. Es hätte ja dann Io, die durch ihre Verbindung mit

dem Gotte Zeus so hoch geehrte Heroine sammt ihrem gottentsprossenen Sohne, nicht an der Spitze der Ahnen des Stammesheroen gestanden, wodurch diesem nicht nur die Ehre göttlicher Abkunft, deren sich alle Stämme zu rühmen pflegen, entzogen, sondern obendrein wahrscheinlich ein Widerspruch gegen eine ältere Tradition und gegen das Bewusstsein des Stammes entstanden wäre, insofern nämlich ziemlich sicher angenommen werden darf, dass eine altargivische Genealogie den Danaos als Sohn des Epaphos gekannt haben muss, da die Mittelglieder, welche beide trennen, offenbar erst später eingeschoben sind [1]). Die Io und den Epaphos aber ganz aus dem Spiel und einen andern Heros als Nachkommen des Danaos und der Danaiden nach Aegypten wandern zu lassen — wodurch allerdings jene Schwierigkeit umgangen wäre — ging deshalb nicht an, weil die Identification der Io mit der Aegyptischen Göttin Isis und ihres Sohnes Epaphos mit Apis sich den Argivischen Einwanderern unmittelbar aufdrängen musste, wie

---

[1]) Epaphos erzeugt mit der Memphis die Libya, diese mit Poseidon den Agenor und Belos. Von jenem und der Telephassa entsprossen Europa, Kadmos, Phoinix, Kilix; von diesem und der Anchinoe, Tochter des Nils, Aegyptos und Danaos. Poseidon ist wohl wegen der Theilnahme wirklicher Ionier an der Niederlassung herangezogen; Belos (Baal) soll die ebenfalls dabei betheiligten Phönikier in Verwandtschaft zu den Aegyptern und den Hellenischen Ansiedlern setzen. Also enthält auch diese Genealogie, wenn man sie genauer analysirt, in ihrer Art den ganzen geschichtlichen Hergang der Sache und ist keineswegs durch blosse Schlüsse und Analogieen geworden, wie Müller (Proll. S. 187) meint, der übrigens richtig bemerkt, dass Belos eigentlich auch das Haupt der Phönikischen Geschlechtstafel hätte werden müssen, wenn nicht in früherer Sage hier schon Agenor als Vater des Kadmos festgestanden hätte.

O. Müller richtig eingesehen hat [1]). — Sodann bleibt noch das Verhältnis des Danaos zu Aegyptos und der Danaiden zu den Aegyptiaden zu besprechen. Dass Danaos Bruder des Aegyptos genannt wird, ist, wie ein Blick auf die in der Anmerkung eben erläuterte Geschlechtstafel zeigt, ein natürlicher und sonst häufig wiederkehrender Ausdruck nicht sowohl der Verwandtschaft, die vielmehr ihren Ausdruck gewöhnlich in der Descendenz findet, sondern des Zusammenwohnens, der Berührung, die sich möglicherweise zu einer Verschmelzung steigern kann, oder auch bloss der Nachbarschaft zweier Völkerschaften. Um aber die Geschichte von den Danaiden und den Aegyptiaden richtig zu verstehen, brauchen wir nur einen Blick auf die Römische Sage von dem Raube der Sabinerinnen und ihrer Verheirathung mit Römischen Jünglingen zu werfen. Diese enthält neben einer prototypischen Beziehung, die von Schwegler richtig erkannt, aber fälschlich als alleiniger Sinn dieses Mythus gefasst ist [2]), ohne Frage einen Ausdruck der wirklich erfolgten Vereinigung der beiden Stämme der Ramnes und Tities und ihrer Verschmelzung zu einer Staatsgemeinschaft. Wem das noch nicht einleuchtet, der erinnere sich, dass nach dem Bericht der Sage die dreissig Curien ihre Namen von den geraubten Sabinerinnen erhalten haben sollen [3]), diese selbst also als Repräsentantinnen der dreissig Curien anzusehen sind, wobei nur durch eine mythische Prolepsis, die sich im Kampfe der Horatier und Curiatier wiederholt, der dritte Stamm der Luceres als bereits vorhanden gedacht wird, obwohl dieser erst unter Tullus

---

1) Proll. a. a. O.

2) Schwegler Röm. Gesch. I, 1. S. 468 ff.

3) Liv. I, 13. Plut. Rom. 14.

Hostilius zu den beiden andern hinzutrat [1]). Wäre also, um die Anwendung dieses Beispiels auf unsern Fall zu machen, eine wirkliche Verschmelzung der Argivischen Ansiedler mit den Aegyptern erfolgt, so hätte sich diess, da die Danaiden als Repräsentantinnen der erstern gegeben waren, in der Sage naturgemäss als eine Vermählung derselben mit eben so vielen Söhnen des Aegyptos darstellen müssen. Die Vereinigung erfolgte aber nicht, die beiden Elemente stiessen sich sogar gegenseitig ab und standen sich wenigstens in der ersten Zeit geradezu feindselig gegenüber. Obwohl nun diess nach dem historisch bekannten Character der Aegypter mehr auf Rechnung dieser als der Hellenen zu setzen ist, so musste doch sowohl Nationalstolz als ein natürliches Gefühl für das, was dem Geschlechte der beiderseitigen Repräsentanten zukam, dahin wirken, dass das Streben nach der Vermählung auf Seiten der Aegyptiaden vorausgesetzt, die Verweigerung derselben den Danaiden zugeschrieben wurde. Dass nun Letztere der Zudringlichkeit ihrer Freier nur durch Anwendung der Waffengewalt entgehen, enthält zugleich eine Erinnerung an den blutigen Kampf, durch welchen die Söldner Psammetichs ihrem Kriegsherrn zur Herrschaft verhalfen, und zwar scheint, wie schon bemerkt ist, diese Erinnerung, nach dem Fragment der Danais zu schliessen, sich früher noch in einer dem wirklichen Hergange mehr entsprechenden Weise als ein (der Flucht natürlich vorhergegangener) Kampf der Danaiden in Waffenrüstung an den Ufern des Nils gegen die Aegyptiaden dargestellt zu haben [2]).

---

[1]) Vgl. Niebuhr Röm. Gesch. S. 306. 366. (3. Aufl.), welcher die Sache ähnlich aufgefasst zu haben scheint.

[2]) Auch die gewöhnliche Erzählung weiss von einem Streite

So fasst also der Mythus den historischen Hergang in einer den bereits vorhandenen Sagenelementen möglichst angepassten Weise in einen kurzen dramatischen Act zusammen, der ein eben so lebendiges und hochpoetisches, als getreues Gemälde der Thatsachen und Verhältnisse liefert — so arbeitete der dichterische Sinn des ganzen Volkes den Meistern seiner Poesie vor, die nur die Hand auszustrecken brauchten, um den Stoff zu finden, der sich in die von den Regeln der Kunst vorgeschriebenen Formen willig fügte.

Unvereinbar, das fühlt man unmittelbar, mit dem Sinne dieses blutigen Drama's, das in Form und Bedeutung eine gewisse Aehnlichkeit mit der deutschen Sage von der Rache der Kriemhilde hat, ist der Zusatz, dass eine der Danaiden, Hypermnestra, ihren Verlobten Lynkeus verschont habe, angeblich weil er ihr ihr Magdthum liess [1]). Man könnte wohl auf den Gedanken kommen, dass hier der Mythus zu seinem Ausgangspunkte wieder zurückkehre, und etwa mit Völcker annehmen, dass Hypermnestra, mit der Amymone identisch, die Quelle sei, welche das in der Person des Lynkeus repräsentirte Land und Volk in der Zeit der Dürre allein mit Wasser versorge. Allein dagegen spricht doch, dass der Mythus, der sonst so klar redet, wo er die topischen Verhältnisse im Auge hat, hier ohne allen Grund durch Substitution der Hypermnestra an die Stelle ihrer Schwester seine Meinung verstecken

---

des Danaos und Aegyptos, der die Flucht des Danaos veranlasste.

[1]) Völcker legt in seiner Deutung hierauf besonderes Gewicht; allein andere Quellen berichten gerade im Gegentheil, dass sie allein unter ihren Schwestern sich ihrem Gemahle hingegeben habe. Aesch. Prom. 867 ff. Schol. Eur. Hec. 869. Schol. Pind. Pyth. IX, 200; vgl. Welcker Prometh. S. 395.

würde. Ich glaube daher, dass nur das Bestreben, keine Unterbrechung in der Genealogie der Landesheroen eintreten zu lassen, diesen Zug hervorgerufen hat [1]).

In allen andern Zusätzen, die man dem Mythus noch angehängt hat, ist aber allerdings wieder Bezug auf die Quellnymphen genommen. So in der Angabe, dass die Danaiden die Köpfe oder Leiber der Aegyptiaden in Lerne begraben hätten, wo aber ungehöriger Weise die nur dem historischen Mythus angehörigen Personen in den topischen Mythus hineingezogen sind [2]). Man findet das aber nicht selten, dass ein Mythus über seinen eigentlichen Sinn hinausgeführt wird und Zusätze erhält, welche entweder aus localen Anknüpfungen oder aus dem Bestreben hervorgehen, dem Mythus einen sittlich befriedigenden Abschluss zu geben [3]). Letzteres

---

1) Aesch. Prom. 871. *Λύτη* (Hypermnestra) *κατ' Ἄργος βασιλικὸν τέξει γένος.* Nach Archilochos hatte Lynkeus den Danaos bekriegt und getödtet und darnach das Reich und die Tochter desselben erhalten, was man mit Welcker Prometh. S. 401 vielleicht als die „frühere noch nicht in Aegypten umgeprägte Sage" ansehen darf.

2) Welcker Prometh. S. 400: „Wo schöne Brunnen sprudeln, da hat aus einem bedeutenden Erschlagenen das Blut gerieselt; diess ist uralte Volkspoesie, die auch auf die aquas Salvias ohnweit Rom angewandt worden ist, wo in der Kirche St. Pauls bey den drey Brunnen diese Brünnlein an den Stellen sprudeln, auf welche nach der Enthauptung der Kopf des Apostels gesprungen Auf dem Kithäron z. B. entspringen Quellen aus dem Blute des Pentheus und des Aktäon." Auch deutsche Sagen wissen, dass Sümpfe und Pfützen aus dem Blute entstanden sind, welches aus den Wunden eines Riesen hervorströmt, so wie aus des nordischen Riesen Ymir's Blut die See wurde. W. Müller Gesch. u. Syst. d. altd. Rel. S. 318.

3) Oder auch nur überhaupt der Erzählung irgend welchen

hat in unserm Fall die bekannte Geschichte von der Bestrafung der Danaiden in der Unterwelt, welche Apollodor nicht kennt, ins Dasein gerufen. Dass indessen die Art ihrer Bestrafung ihrer ursprünglichen Natur durchaus angemessen ist, liegt zu Tage [1]). —

Wir haben noch einige bisher nicht berücksichtigte Deutungsversuche zu erwähnen. Gottfr. Hermann, in Uebereinstimmung mit seinem Princip, dass die Deutung der Mythen aus der Etymologie der Namen geschöpft werden müsse, gibt folgende Erklärung: Libya, sive Oppletia, ex Neptuno parit Ἀγήνορα et Βῆλον, Ducentium et Liminem: quod est navibus delatos ad Libyam, alios longius progressos esse, alios in ipsa ora mansisse. Limen uxorem duxit Ἀγχινόην, Proximinam, filiam Nili, ex qua geminos suscepit, Αἴγυπτον et Δαναόν, Volucrem et Naucularium: quorum Volucer Arabiam petiit, Naucularius autem Libyam tenuit. Apertum est, captum ex tempore ab advenis, qui manserant, consilium dici, quorum alii Arabiam occuparint, equorum velocitate ad rapinas conversi, qui mos ad hodiernum usque diem mansit Arabiae; alii autem, manentes ad mare, navigationi operam dederint. Hinc quae Naucolario nascuntur quinquaginta filiae, naves esse apparet; praedones autem, qui totidem sunt filii Volucris. Quos metuens Naucularius cum filiabus confugit Ἄργος, Micuam. Nihilominus eo venere Volucris filii, nuptum

---

Schluss zu geben. Das und weiter nichts ist der Sinn des Schlusssatzes in Apollodor's Bericht.

[1]) Ansprechend ist Preller's Vermuthung, Griech. Mythol. (Leipz. 1854) II, S. 38, dass jenes Bild des vergeblichen Bemühens in der Unterwelt entstanden sein möchte aus einer alten bildlichen Darstellung in Argos, wo sie mit zerlöcherten Gefässen Wasser schöpften, um die Natur der von ihnen repräsentirten Quellen, deren Wasser im Sommer versiegte, auszudrücken.

illas sibi petentes. Daturum se spondet Naucularius, sed clam mandat filiabus, ut prima nocte sponsos interimant. Fecerunt id illae, praeter unam, quae sponsum, quod se virginem esse sivisset, incolumem servavit. Non est obscurum, naves dici a praedonibus captas, sed deinde naufragium passas, praeter unam, quam tempestas cum praedonibus, qui eam ceperant, redire in portum coegit. Haec quod felicius navigarat, Ὑπερμνήστρα, Praenisia, dicta: praedonum autem, qui eam tenebant, vigilantia Lyncei nomine significata. Praenisiam pater Naucularius carcere aliquamdiu inclusam, postea Lynceo uxorem dedit: i. e. praedones, quum spe potiundae navis excidissent, et ipsi in illorum potestatem, quorum ea navis erat, venissent, familiares factos, propriam accepisse illam navem. Reliquae Naucularii filiae quum victoribus in solemni certamine nuptum datae dicuntur, de qua re explicatius scripsit Pindarus Pyth. IX. 195. nihil aliud quam refectas esse quassas naves et ad defensionem instructas indicatur. Obiter addo, nota illa Danaidum apud inferos poena sortem navium describi, quae ubi in scopulos illisae fatiscunt, omnem exhauriendi laborem eludunt [1]).“

Ohne die seltsame Verirrung des grossen Philologen näher zu beleuchten, lassen wir die neuesten Deutungen folgen. Curtius hält zwar Danaos selbst für eine durchaus einheimische Heroengestalt, glaubt aber, dass unter dem Namen des Danaos die höhere Entwicklungsstufe des Volkes bezeichnet werde, auf welche es durch Zuwanderung von der Land- und Seeseite gefördert worden sei. Danaos werde der Sohn des Belos, um die Einwirkung der seekundigen und industriellen Phönicier zu vertreten [2]). So den Mythus zu pragmatisiren, statt

[1]) Opuscul. II. p. 205.

[2]) E. Curtius Peloponnesos. II. S. 344.

ihn zu deuten, ist eine sehr gefährliche Klippe für die historische Forschung.

Preller [1]) dagegen hält fest, dass die eigentliche Bedeutung des Danaos die eines bildenden Ansiedlers aus andern Gegenden sei, nennt ihn aber doch einen Repräsentanten der Danaer und mischt zugleich in seine Erklärung so manches Andere, dass man nicht recht weiss, was er eigentlich will. Wir geben daher seine eigenen Worte und überlassen es dem Leser sich selbst ein Urtheil darüber zu bilden.

„Danaos ist der Repräsentant der Danaer, welches bei Homer der gewöhnliche Name für die Bevölkerung der Argivischen Landschaft ist. — Gewöhnlich leitet man seinen Namen ab von δανός, was die alten Sprachforscher durch trocken erklären, als ob Danaos ein Bild der Dürre und Trockenheit des Argivischen Landes wäre. Und wirklich leidet diese Landschaft im Sommer sehr an Dürre, da alle Flüsse und Bäche, selbst der Inachos dann austrocknen, daher der epische Ausdruck δίψιον Ἄργος oder πολυδίψιον. Indessen theilt Argos dieses Schicksal mit vielen andern Griechischen Landschaften und in der nassen Jahrszeit, auch im Frühlinge, herrscht dort vielmehr Ueberfluss an Wasser. Auch heisst es von Danaos ausdrücklich, dass er die ersten Brunnen in Aegypten angelegt und dadurch das wasserarme Land zu einem wasserreichen gemacht habe; ja noch mehr, seine Töchter sind ganz deutlich Fluss- und Bachnymphen, so dass er also weit mehr ein Bild der Feuchte als des Gegentheils zu sein scheint, zumal da auch seine Abstammung und andere Umstände weit mehr zu dieser Vorstellung passen. Denn auch in der Sage von dem Kampfe und der Flucht des Danaos und der Da-

1) Griech. Mythologie II. S. 33 ff.

naiden vor seinem Bruder Aegyptos und dessen Söhnen spricht sich weit mehr der Gedanke an einen Widerstand gegen Ueberfluthung und gegen stürmische Gewässer als die an Dürre und Austrocknung aus [1]), gerade wie in dem Symbole, unter welchem Danaos bei seiner Ankunft über den einheimischen König siegt, des Wolfes, der den Stier niederkämpft, d. h. des Lichtgottes, der den Dämon der wilden Fluth bezwingt. Und so erzählte auch die Argivische Sage von einem Kampfe zwischen Poseidon und der Landesgöttin Hera, in welchem Inachos der letztern das Land zugesprochen habe. Lauter Bilder, welche darauf hindeuten, dass die eigentliche Bedeutung des Danaos die eines bildenden Ansiedlers aus andern Gegenden war, gleich dem Kadmos in Theben, wie denn auch der Name des Danaos, aber diesmal mit einem Griechischen Worte, vielleicht nur den Mann des Ursprungs, den Alten schlechthin bezeichnen sollte (*Δαναός* = *Δηναιός*). Nur dass beim Danaos vorzüglich die für das Land und die Stadt Argos im höchsten Grade wichtigen Stiftungen und Ordnungen der Bewässerung hervorgehoben werden und zwar nach zwei entgegengesetzten Rücksichten, von denen man gewöhnlich nur die eine ins Auge fasst. Für den trocknen Sommer sorgt er durch Anlegung von Brunnen, namentlich in der Stadt Argos, welche an Wassermangel litt und wo sich eben deshalb das Andenken an diese Wohlthat des Danaos und der Danaiden sehr lebendig erhalten hatte (Strabo VIII. p. 372). In der Zeit der Ueberfluthung aber, und man kann deren Wirkungen an Ort und Stelle vorzüglich an der Küste noch immer beobachten, sind Danaos und die Schaar seiner

---

[1]) Keins von beiden, wenn man nicht der Ueberlieferung Gewalt anthut.

Töchter die Sieger über die verfolgenden Aegyptiaden, siegt sein Gott des wiederkehrenden Lichtes über den der stürmischen, der winterlichen Fluth. Dieselbe Anschauung, welche sich in so manchen andern Griechischen Mythen ausspricht, nur dass hier das Bild für den bedrängenden Wasserschwall das befremdliche des Aegyptos und der Aegyptiaden, d. h. nach dem gewöhnlichen Wortverstande des Nils und der Nilströmungen ist: ein Umstand, welcher sich am natürlichsten durch die Annahme erklärt, dass dieses Bild aus Gegenden stamme, wo man den Nil, wie in Griechenland den Acheloos, anstatt des Wassers und der Fluth überhaupt zu nennen gewohnt war.“

Drittes Capitel.

Die Aeginetischen Mythen.

Hat das zweite Capitel uns schon mit einem Falle bekannt gemacht, in welchem verschiedene Mythen mit einander verschmolzen waren, so haben wir es hier mit einem vielfach zusammengesetzten Mythencomplexe zu thun, über dessen Deutung noch obendrein die wunderlichsten Meinungen verbreitet sind. Wir lassen diese vorläufig bei Seite und schreiten erst nach den bisherigen Grundsätzen selbst zu einer Analyse desselben. Um der bequemern Uebersicht willen werden wir den Bericht Apollodor's, den wir auch hier zu Grunde legen, nach den sich von selbst ergebenden Abschnitten des Sinnes abtheilen und mit Zahlen bezeichnen.

Apollod. III, 12, 6:

I. *Ὁ δὲ Ἀσωπὸς ποταμὸς, Ὠκεανοῦ καὶ Τηθύος· ὡς δὲ Ἀκουσίλαος λέγει, Πηροῦς καὶ Ποσειδῶνος· ὡς δέ τινες, Διὸς καὶ Εὐρυνόμης. οὗτος Μετώπην γημάμενος· Λάδωνος δὲ τοῦ ποταμοῦ θυγάτηρ αὕτη· δύο μὲν παῖδας ἐγέννησεν, Ἰσμηνὸν καὶ Πελάγοντα, εἴκοσι δὲ θυγατέρας· ὧν μὲν μίαν Αἴγιναν ἥρπασε Ζεύς. ταύτην Ἀσωπὸς ζητῶν, ἦκεν εἰς Κόρινθον, καὶ μανθάνει παρὰ Σισύφου τὸν ἡρπακότα εἶναι Δία. Ζεὺς δὲ Ἀσωπὸν μὲν κεραυνώσας διώκον-*

τα, πάλιν ἐπὶ τὰ οἰκεῖα ἀπέπεμψε ῥεῖθρα. διὰ τοῦτο, μέχρι καὶ νῦν, ἐκ τῶν τούτου ῥείθρων ἄνθρακες φέρονται.

II. Αἴγιναν δὲ εἰσκομίσας εἰς τὴν τότε Οἰνώνην λεγομένην νῆσον, νῦν δὲ Αἴγιναν ἀπ' ἐκείνης κληθεῖσαν, μίγνυται, καὶ τεκνοῖ παῖδα ἐξ αὐτῆς Αἰακόν. Τούτῳ Ζεὺς ὄντι μόνῳ ἐν τῇ νήσῳ τοὺς μύρμηκας ἀνθρώπους ἐποίησε. Γαμεῖ δὲ Αἰακὸς Ἐνδηΐδα, τὴν Χείρωνος, ἐξ ἧς αὐτῷ παῖδες ἐγένοντο, Πηλεύς τε καὶ Τελαμών. — Μίγνυται δὲ αὖθις Αἰακὸς Ψαμάθῃ τῇ Νηρέως εἰς φύκην ἠλλαγμένῃ διὰ τὸ μὴ βούλεσθαι συνελθεῖν, καὶ τεκνοῖ παῖδα Φῶκον.

III. Ἦν δὲ εὐσεβέστατος ἁπάντων Αἰακός. διὸ καὶ, τὴν Ἑλλάδα κατεχούσης ἀφορίας διὰ Πέλοπα, ὅτι Στυμφάλῳ τῷ βασιλεῖ τῶν Ἀρκάδων πολεμῶν, τὴν Ἀρκαδίαν ἐλεῖν μὴ δυνάμενος, προσποιησάμενος φιλίαν, ἔκτεινεν αὐτὸν καὶ διέσπειρε μελεΐσας, χρησμοὶ θεῶν ἔλεγον, ἀπαλλαγήσεσθαι τῶν ἐνεστώτων κακῶν τὴν Ἑλλάδα, ἐὰν Αἰακὸς ὑπὲρ αὐτῆς εὐχὰς ποιήσηται. ποιησαμένου δὲ εὐχὰς Αἰακοῦ, τῆς ἀκαρπίας ἡ Ἑλλὰς ἀπαλλάττεται. τιμᾶται δὲ καὶ παρὰ Πλούτωνι τελευτήσας Αἰακὸς, καὶ τὰς κλεῖς τοῦ Ἅιδου φυλάττει.

IV. Διαφέροντος δὲ ἐν τοῖς ἀγῶσι Φώκου, τοὺς ἀδελφοὺς Πηλέα καὶ Τελαμῶνα ἐπιβουλεῦσαι· καὶ λαχὼν κλήρῳ Τελαμὼν συγγυμναζόμενον αὐτὸν, βαλὼν δίσκῳ κατὰ τῆς κεφαλῆς, κτείνει· καὶ κομίσας μετὰ Πηλέως κρύπτει κάτα τινος ὕλης. φωραθέντος δὲ τοῦ φόνου, φυγάδες ἀπὸ Αἰγίνης ὑπὸ Αἰακοῦ ἐλαύνονται. — —

Πηλεὺς δὲ εἰς Φθίαν φυγὼν πρὸς Εὐρυτίωνα τὸν Ἄκτορος ὑπ' αὐτοῦ καθαίρεται [1]).

Wir beginnen mit der Person des Peleus. Einer bereits von den Alten aufgestellten Etymologie zu Gefallen hat man mehrfach den Peleus dem historischen Mythus, dem er doch sichtlich angehört, entziehen

---

1) ibid. 13, 1.

wollen. Man leitete nämlich den Namen von πηλός, Thon, Lehm, her und erklärte den Helden für eine Art Adam [1]) oder auch für ein kosmogonisches Wesen [2]). Seine Verbindung mit der Meergöttin Thetis schien diese Erklärung zu bestätigen.. Man muss zugeben, dass die Etymologie lautlich nichts gegen sich hat; aber das verbürgt noch nicht die Richtigkeit der gefundenen Bedeutung.

Die ganze Mythologie des Peleus setzt es ausser Zweifel, dass er ein Heros des nordachäischen oder Hellenischen Stammes ist. Dieser hatte seinen Sitz in der Thessalischen Landschaft Phthia, und es sind viele und triftige Gründe vorhanden, dass die Sitze desselben sich einst weiter nach dem Nordosten zu über den südlichen Theil der Landschaft Magnesia mit dem Gebirge Pelion und der alten Stadt Iolkos ausdehnten. Wenigstens ist eben diese Gegend der Hauptschauplatz für die Thaten des Peleus. Aus diesem Grunde halte ich es für sicher, dass der Name *Πηλεύς* mit dem Namen *Πήλιον* in Zusammenhang gesetzt werden muss. Der Gebirgsname selbst ist wohl von πηλός mit dem adjectivischen Suffix ιο hergeleitet, der Name *Πηλεύς* unter Abwerfung desselben von dem gemeinsamen Stammworte [3]). Peleus ist also der Bewohner des Gebirges

---

[1]) Welcker Prometh. S. 87.

[2]) Krahner in Ersch u. Gruber Encycl. s. v. Peleus. S. 176. Krahner lässt sich aber dadurch nicht hindern in der heroischen Sage in ihm einen Lanzenschwinger zu erblicken mit Beziehung auf Etymol. M.: *Πηλεὺς παρὰ τὸ πάλλω*. Derselben schon sprachlich anstössigen Etymologie folgend sieht Preller Gr. Mythol. II. S. 278. in ihm ein „Bild des blitzeschleudernden Zeus." Völcker Mythol. d. Iapet. S. 363. deutet ihn gar als eine Personification des Flusses Peneios.

[3]) Vgl. die Formen *Τριόπ-ιον* und *Τριόπ-ας*.

Pelion, und eben diese Beziehung seines Namens darf nach dem früher besprochenen Elementarsatze der Mythologie [1]) den Gedanken an eine persönliche Existenz bei einem Heros nicht aufkommen lassen. Er kann daher, wenn man ihn nicht für eine Personification des Berges selbst halten will — was doch zu den von ihm berichteten Thaten schlecht stimmen würde — nur für den Repräsentanten eines am Pelion sesshaften Stammes gelten, natürlich keines andern als des nordachäischen, den er der Sage nach beherrscht. Wird nun von Peleus erzählt, dass er der Sohn des Aegineten Aiakos sei, wegen eines an seinem Bruder Phokos begangenen Mordes die väterliche Insel verlassen und sich nach Thessalien gewandt habe, so scheint darin deutlich ausgesprochen zu sein, dass der Thessalische Stamm der Achäer, Myrmidonen oder Hellenen [2]) aus Aigina eingewandert sei. Diess hat denn auch O. Müller unbedenklich angenommen [3]). Auf die weitere Frage, ob denn Aigina als Ursitz des Stammes zu betrachten sei, oder ob derselbe aus irgend einer andern Gegend Griechenlands herstamme, würde die Sage von Aiakos genügende Auskunft zu geben scheinen, welche berichtet, dass Zeus ihn mit der nach Aigina entführten Tochter des Flussgottes Asopos erzeugt habe. Nach der Ansicht vieler alten Schriftsteller und der Bewohner von Phlius selbst war mit diesem Asopos der Sikyonische Fluss gemeint, an welchem die Stadt Phlius lag [4]). Dort

---

1) S. oben Cap. I. S. 22.

2) Hom. Il. II, 684: *Μυρμιδόνες δὲ καλεῦντο καὶ Ἕλληνες καὶ Ἀχαιοί.*

3) Prolegg. S. 168. Doch hatte derselbe Aegin. p. 14. aufgestellt, dass eine Myrmidonische Colonie aus Phthia auf Aigina mit Ansiedlern aus Phlius zusammengetroffen sei.

4) Müller Aegin. p. 10. Müller selbst hält diess für richtig,

hätten also die Aeginetischen Achäer vor ihrer Wanderung nach Aigina gewohnt, und diess könnte auf den ersten Blick um so weniger bedenklich erscheinen, da ja auch im Peloponnes Achäer, Stammverwandte der Thessalischen, einst grosse Landstriche inne hatten. Es scheint also das wohl zusammenhängende und sichere Resultat sich zu ergeben, dass eine Anzahl Peloponnesischer Achäer von Phlius aus nach Aigina und von dort nach Thessalien übergesiedelt sei. Und doch ist das gänzlich falsch. Denn erstlich ist nichts darüber bekannt, dass in Phlius jemals Achäer sesshaft gewesen sind, obwohl wir sonst aus sagenhaften und historischen Berichten über die Sitze, welche die Achäer im Peloponnes inne gehabt haben, gute und glaubhafte Kunde besitzen. Zweitens ist zwar die Verwandtschaft der Thessalischen und Peloponnesischen Achäer durchaus nicht zu bezweifeln, und sie haben sicher zu irgend einer Zeit einmal ein Ganzes gebildet; allein diese Zeit liegt so weit zurück, dass sich in den ältesten Sagen beider durchaus kein Bewusstsein der Verwandtschaft mehr kund giebt. Denn die Heroengeschlechter beider Stammeszweige, die Pelopiden und die Aiakiden, sind zwar beide dem Zeus entsprossen, aber sie stehen unter einander sonst nicht in der mindesten Verwandtschaft. Noch manche andere Gründe sprechen für das hohe Alter der Sonderung, von welchen ich nur den anführen will, dass von den Namen Myrmidonen und Hellenen, welche die Thessalischen Achäer neben dem gemeinsamen Stammesnamen führen, bei den Peloponnesischen Achäern keine Spur zu finden ist. Endlich ist auch eine Wanderung von Aigina nach Thessalien nicht denkbar. Einmal widerspricht sie der gewöhnlichen Richtung der Hellenischen Wanderungen, die, soweit Sage und Geschichte die Kunde davon erhalten haben, von

Norden nach Süden, vom festen Lande nach den Inseln zu gehen pflegten, nicht aber umgekehrt; sodann ist auch eine sichere Spur vorhanden, dass die Aeginetischen Achäer aus Thessalien herstammen müssen. Der Name Hellenen nämlich, welchen die Thessalischen Achäer führten, lässt sich nicht wohl trennen von der Landschaft Hellas in Thessalien, möge man nun den Namen der Landschaft von dem Stamme oder umgekehrt ableiten. Er ist also hier so recht zu Hause. Dagegen haben wir in Aigina nur eine leise Hindeutung auf diesen Stammesnamen in dem von Aiakos gegründeten Culte des Zeus Ἑλλάνιος, dessen Epitheton ihn allerdings als den speciellen Gott des Hellenischen Stammes bezeichnen soll [1]). Es wäre mithin aller Wahrscheinlichkeit entgegen, wenn man annehmen wollte, dass der Name und mit ihm der Stamm, der ihn trug, eher in Aigina, als in Thessalien heimisch gewesen sei [2]).

Somit sind also die Aeginetischen Achäer Abkömmlinge der Thessalischen, und folglich hat der Mythus, welcher den Repräsentanten der letztern aus Aigina in Thessalien einwandern lässt, das eigentliche Sachverhältnis geradezu umgekehrt. Es lässt sich nun zwar wohl ohne Mühe erkennen, dass diese Umkehrung auf dem nachgewiesenen mythischen Gesetze der Rückwanderung beruht, allein die Form, in der sich dasselbe hier geltend macht, ist doch nicht ohne Eigenthümlich-

---

1) Müller Aegin. p. 18 ff. Prolegg. a. a. O.

2) Das ist auch O. Müller's Meinung. Aeg. p. 19. sagt er: Colligitur, Panhellenium fanum et sacrum a Myrmidonibus Aeginae colonis in memoriam pristinae sedis atque generis Iovi Deo patrio esse constitutum. Man begreift nur nicht, wie er dessen ungeachtet die Wanderung des Peleus und des Hellenischen Stammes von Aigina nach Thessalien festhalten konnte.

keit. Nach Analogie der im ersten Capitel gegebenen Beispiele waren zwei Formen möglich:

1. Peleus entfloh aus Aigina nach Thessalien, liess sich aber später wieder in Aigina nieder; wie Triopas von Knidos nach Dotion und dann wieder von Dotion nach Knidos wanderte.

2. Peleus entfloh aus Aigina nach Thessalien, einer seiner Nachkommen aber liess sich in Aigina nieder; wie Aitolos aus Elis entflieht, sein Nachkomme Oxylos aber das letztere Land wieder einnimmt.

Wollte man in beiden Fällen Aiakos als den eigentlichen Heros der Aeginetischen Ansiedelung, was er ohne Zweifel ist, festhalten, so musste in dem ersten Falle die Form diese sein: Aiakos entfloh aus Aigina nach Thessalien und wanderte später nach Aigina zurück; im zweiten Falle: Peleus entfloh aus Aigina nach Thessalien, sein Sohn oder Nachkomme Aiakos aber liess sich in Aigina nieder. Der letztern Form kommt nun unser Mythus zwar ziemlich nahe, weicht aber doch darin von ihr ab, dass von einer Wanderung des Aiakos nach Aigina nicht die Rede zu sein scheint, und besonders darin, dass Aiakos nicht der Sohn oder Nachkomme, sondern der Vater des Peleus genannt wird. Allein jenes ist nur Schein, und dieses beruht nicht etwa auf einer blossen Verwechselung, sondern hat, eben so wie in dem Mythus von Danaos, einen erkennbaren Grund.

Durch die Einwanderung der Thessaler in Thessalien wurden die dortigen Achäer bekanntlich theils vertrieben, theils unterworfen. Die Aeginetischen Achäer bewahrten ihre Unabhängigkeit, bis die Dorier sich ihrer Insel bemächtigten. Diess geschah unter Triakon [1])

---

[1]) Beiläufig mag hier bemerkt werden, dass der Name

von Epidauros aus, welche Stadt erst Deiphontes, der Schwiegersohn des Temenos nach dem Tode des Letztern eingenommen haben soll [1]). Die Sage deutet hier verständlich genug an, dass die Occupation erst einige Zeit nach der Ankunft der Dorier in Argos stattgefunden hat. Die Alexandriner setzten beide Ereignisse nach Müller's Restitution ihrer Zeitrechnung [2]) in das dreissigste Jahr nach dem Heraklidenzuge. Also würden auch nach dieser Berechnung die Aeginetischen Achäer noch ein halbes Jahrhundert länger ihre Unabhängigkeit behauptet haben, als die Thessalischen. Indessen ist es bekannt, dass die Dorier keineswegs auf einen Schlag ihre spätern Sitze im Peloponnes errangen, obgleich die mythischen Berichte die Sache so darstellen, dass sie vielmehr in einem langwierigen Kampfe einen festen Punct nach dem andern eroberten, und unter andern die alte Stadt Amyklä von den Spartiaten erst kurz vor dem ersten Messenischen Kriege unterworfen wurde [3]). Diess und die Unsicherheit aller chronologischen Data der ältern Zeit macht es wahrscheinlich, dass die Dorische Besitznahme von Aigina in Wirklichkeit bedeutend später erfolgte. Wie dem auch sei, genug, eine geraume Zeit hindurch waren die Aeginetischen Achäer die einzigen ihres Stammes, welche im Mutterlande selbständig sich erhielten. Unter solchen Umständen mussten die psychologischen Gründe, auf welchen nach unserer früheren Darstellung jenes Gesetz des Mythus beruht, mit

---

Triakon wahrscheinlich entweder von der Gestalt der ganzen Insel entlehnt ist, welche die Form eines Dreiecks hat oder sich zunächst speciell auf die Gegend der Insel bezieht, welche *Τριχωρία* hiess. Xen. Hell. V, 1, 11. Müller Aegin. p. 5.

1) Müller Dorier I. S. 81.

2) Dorier II. S. 485.

3) Müller Dorier I. S. 91.

doppelter Stärke wirken; die Aegineten konnten sich in keiner Weise mehr als die Abkömmlinge der verschollenen oder geknechteten Thessalischen Achäer betrachten, sie mussten — wozu auch das allen Insulanern eigene Selbstgefühl mitwirkte — ihre Insel als den Ursitz des Stammes ansehen, und darum wurde Aiakos in ihrer Sage der Vater des Peleus. Und diese Aeginetische Localsage hatte, da die Insel auch unter den Doriern zu grosser Bedeutung aufblühte und ihr alter Heros Aiakos sein Ansehen selbst bis in die Zeiten der Perserkriege behauptete [1]), hinlängliche Kraft sich allgemeine Geltung zu verschaffen. Ein Beweis von der Stärke dieses Selbstbewusstseins, das sich in Folge jener Verhältnisse bei den Aeginetischen Achäern entwickelte, liegt auch darin, dass die Sage den Aiakos zu einem Sohe des Stammesgottes und, wie wir gleich zeigen werden, ihn und seine Unterthanen zu Autochthonen gemacht hat. Trotzdem hat sie freilich zugleich ein Moment beibehalten, welches die Ansprüche der Aegineten auf Autochthonie Lügen straft. Das ist die Angabe, dass Aigina die Tochter des Flussgottes Asopos gewesen sei. Wir haben freilich die hierauf begründete Annahme einer Einwanderung aus der Peloponnesischen Stadt Phlius zurückweisen müssen, sind aber keineswegs der Ansicht, dass die Sage selbst darum als ein Falsum zu betrachten wäre. Und wenn dem so ist, so können wir dieselbe nicht anders verstehen, als dass — den Namen der Insel metonymisch auf ihre Bewohner bezogen — die einwandernden Achäer von den Ufern des Flusses Asopos nach Aigina gekommen sind; das beweist die Analogie des Mythus von der Entführung der Kyrene hinlänglich. Es fragt sich also nur,

---

[1]) Herod. VIII, 64.

welcher Fluss Asòpos gemeint sei, da es der Sikyonische nicht sein kann. Man könnte zunächst an den Böotischen Asopos denken, da dieser nicht nur in den Sagen sehr häufig mit jenem verwechselt, sondern auch geradezu als Vater der Aigina genannt wird [1]). Es liesse sich auch immerhin vermuthen, dass die Aeginetischen Achäer bei ihrem Vorrücken aus den Stammsitzen eine Zeit lang an diesem Asopos gehaust hätten. Indessen zweifele ich nicht, dass der Fluss Asopos in der Landschaft Malis oder Trachinia [2]) gemeint sei. Dass diese Gegend, wenn sie auch später nicht mehr zu der Thessalischen Achaja gerechnet wurde [3]), doch ehedem im Besitze der Achäer gewesen sein muss, lässt sich aus Homer beweisen. Nach dem Schiffskataloge ist Achilleus auch Herrscher von Trachis [4]). Die Landschaft wird von dem Flusse Spercheios durchströmt; an diesem war Achilleus aufgewachsen, zu ihm betete er, als er sein Haar zum Todtenopfer für Patroklos abschnitt, wie einst sein Vater Peleus zu ihm gebetet hatte [5]). Der Flussgott hatte mit Polydora, der Tochter des Peleus, den Menesthios erzeugt, den ersten von den fünf Führern, die Achilleus über seine Schiffe gesetzt [6]). Gewis ist es auch kein Zufall, dass der kleine Fluss Phönix, der in den Asopos mündet [7]), denselben Namen führt, wie der bekannte Erzieher und Gefährte des Achilleus. Die Mutter des Aiakos hat also ihre Ur-

---

1) Schol. Apoll. Rh. I, 117. vgl. Müller Aeg. p. 16. Heyne Obss. p. 304.

2) Herod. VII, 199 f. Strab. IX. p. 408. 428.

3) Herod. VII, 198.

4) Il. II, 682. vgl. Strab. IX. p. 432.

5) Il. XIII, 141 ff.

6) Il. XVI, 178 ff,

7) Herod. VII, 176. 200. Strab. IX. p. 428.

heimat eben da, wo dessen angebliche Nachkommen gewohnt haben, und wir haben also, abgesehen von dem verschobenen Verwandtschaftsverhältnisse, ganz die zweite Normalform des Mythus: Peleus flieht von B. nach A., Aigina, die Mutter des Aiakos, gelangt von A. nach B.

Damit sind die historischen Bestandtheile des oben mitgetheilten Mythus ausgedeutet. Was noch übrig ist, wird, da ein religiös-symbolischer Character sich nirgends verräth, der Gattung der explicativen Mythen angehören. Zunächst findet sich, wie schon angedeutet, ein autochthonischer Mythus in den Zusammenhang des historischen aufgenommen, durch den die Aegineten sich als Urstamm der Myrmidonen darstellen wollen. Aiakos selbst soll für einen Autochthonen gelten; darum wird er nicht nur von der eponymen Heroine der Insel geboren, sondern ihm auch ein mit *αὐτόχθων* gleichbedeutender Name gegeben. Denn *Αἰακός* ist von *αἶα* = *γῆ* abgeleitet, wie *ἀστικός* von *ἄστυ*; *Αἰακός* ist also = *Χθόνιος*, wie einer der Kadmeischen Autochthonen heisst, deren sämmtliche Namen Synonyme des Wortes *χθόνιος* sind [1]), welches auch im gewöhnlichen Sprachgebrauch im Sinne von *αὐτόχθων* vorkommt [2]). Zudem hat der Name seiner Gemahlin den gleichen Sinn, denn *Ἐνδηΐς*, Dorisch *Ἐνδαΐς*, von dem alten Worte *δᾶ* = *γῆ*, wovon auch *δῆμος*, und der Präposition *ἐν*, ist = *ἐγχώριος* [3]). Dass aber die

---

[1]) Ares S. 59. Anm.

[2]) Soph. Aj. 201 f.: *Ναὸς ἀρωγοὶ τῆς Αἴαντος, γενεᾶς χθονίων ἀπ' Ἐρεχθειδᾶν.*

[3]) Dass Endeis Tochter des Cheiron heisst, deutet trotzdem wieder auf die Thessalischen Sitze des Stammes; denn Cheiron ist auf dem Gebirge Pelion zu Hause und steht eben deshalb mit Peleus und Achilleus in Beziehung.

Geschichte von der Verwandlung der Ameisen in Menschen, zunächst und wesentlich den autochthonischen Ursprung der Aeginetischen Myrmidonen darstellen soll, zeigt Pausanias, der ohne die Ameisen zu erwähnen, mit schlichten Worten erzählt: *Αἰακοῦ δὲ αἰτήσαντος, ὡς ηὐξήθη, παρὰ Διὸς οἰκήτορας, οὕτως οἱ τὸν Αἰακὸν ἀνεῖναι τοὺς ἀνθρώπους φασὶν ἐκ τῆς γῆς* [1]). Ist nun ferner zwar an sich klar, dass die Verwandlung der in der Erde hausenden Ameisen in Menschen gleichbedeutend ist mit einem Hervorkommen aus der Erde selbst, so hat doch zugleich auf diese Gestaltung des Mythus das Moment einer Volksetymologie mitgewirkt, welche den Namen *Μυρμιδών*, Dor. *Μυρμηδών* von *μύρμηξ*, Ameise, ableitete [2]). Uebrigens muss für künftige Fälle darauf aufmerksam gemacht werden, dass bei der Erschaffung der Aeginetischen Autochthonen der Stammesgott, der Stammesheros (durch sein Gebet) und die Erde gleichmässig sich betheiligen, wie auch in dem Kadmeischen Autochthonenmythus Kadmos, der Stammesheros und heroische Repräsentant des Stammesgottes, die Drachenzähne säet, aus welchen die Erde die gewappneten Männer hervorspriessen lässt.

Betrachten wir die übrigen Stücke des Apollodorischen Berichtes. In dem ersten Abschnitte finden wir die Angabe, dass Asopos, die geraubte Tochter suchend, nach Korinth gekommen sei und von Sisyphos erfahren habe, dass Zeus der Räuber sei. Zeus aber habe durch

---

1) Paus. II, 29, 2.

2) Vgl. Hygin. f. 52: Tunc Jupiter formicas in homines transfiguravit, qui Myrmidones sunt appellati, quod Graece formicae myrmices dicuntur. Ov. Met. VII, 654: Myrmidonasque voco, nec origine nomina fraudo. Auch Heyne Obss. p. 306. bemerkt schon: Est haec ex ea classe et ordine fabularum, quae etymologiam pro fundo habent.

den Blitzstrahl den verfolgenden Flussgott zu den heimischen Fluten zurückgesandt. Die seltsame Erzählung findet sofort ihre Erklärung in dem Zusatze: *διὰ τοῦτο, μεχρὶ καὶ νῦν, ἐκ τῶν τούτου ῥείθρων ἄνθρακες φέρονται.* Wir haben keinen Grund zu zweifeln, dass der Sikyonische Asopos, der hier wegen der Beziehung auf Korinth sicher gemeint ist, wirklich Kohlen oder eine dem ähnlich sehende Substanz mit sich führte, die er irgendwo im Gebirge losspülen mochte. Diese Thatsache hat also hier einen topischen Mythus hervorgerufen, der in der bereits vorhandenen Erzählung von dem Raube der Tochter des Asopos einen willkommenen Anlehnungspunct fand. Die Heranziehung des Sisyphos wurde durch die Nachbarschaft Korinth's veranlasst und ist von weiter keiner Bedeutung, als dass sie hilft, der Geschichte einen bessern Zusammenhang zu geben.

Zu dem dritten Abschnitte müssen wir erst den Bericht des Pausanias vergleichen:

Αὐχμὸς τὴν Ἑλλάδα ἐπὶ χρόνον ἐπίεζε, καὶ οὔτε τὴν ἐκτὸς Ἰσθμοῦ χώραν οὔτε Πελοποννησίοις ὗεν ὁ θεός, ἐς ὃ ἐς Δελφοὺς ἀπέστειλαν ἐρησομένους τὸ αἴτιον ὅ τι εἴη καὶ αἰτήσοντας ἅμα λύσιν τοῦ κακοῦ. Τούτοις ἡ Πυθία εἶπε Δία ἱλάσκεσθαι, χρῆναι δέ, εἴπερ ὑπακούσῃ σφίσιν, Αἰακὸν τὸν ἱκετεύσοντα εἶναι. Οὕτως Αἰακοῦ δεησομένους ἀποστέλλουσιν ἀφ' ἑκάστης πόλεως. Καὶ ὁ μὲν τῷ Πανελληνίῳ Διὶ θύσας καὶ εὐξάμενος τὴν Ἑλλάδα γῆν ἐποίησεν ὗεσθαι [1]).

Damit muss verbunden werden, was derselbe Schriftsteller hinterher angiebt: *Τὸ δὲ Πανελλήνιον, ὅτι μὴ τοῦ Διὸς τὸ ἱερόν, ἄλλο τὸ ὄρος ἀξιόλογον εἶχεν οὐδέν. Τοῦτο δὲ τὸ ἱερὸν λέγουσιν Αἰακὸν ποιῆσαι τῷ Διΐ* [2]).

---

[1]) Paus. II, 29, 7, 8.

[2]) Paus. II, 30, 4.

Die hier erwähnte Thatsache ist der Punct, an welchem der ganze Mythus sich emporgerankt hat. Die Existenz eines von Aiakos gegründeten Heiligthums des Zeus Hellanios, wie Pindar den Gott noch nannte, das aber später aus Misverständnis in *Πανελλήνιον* sich hatte umtaufen lassen müssen, war ein Räthsel für die spätern Griechen. Man wusste nicht mehr, dass einst der Volksstamm der *Ἕλληνες* hier sesshaft gewesen war und seinem Stammesgotte das Heiligthum errichtet hatte; der Name „Hellenen" war längst zum Gesammtnamen der Griechen geworden, und es musste also irgend eine Beziehung auf das gesammte Hellas als Grund der Benennung erscheinen. Aus dieser dem Bewusstsein sich aufdrängenden Meinung ging dann von selbst unser Mythus hervor, den wir, da es ihm nur um Erklärung eines Namens zu thun ist, den etymologischen Mythen beizählen müssen. Damit ist, wie wir schon in der Einleitung bemerkt haben, die Deutung eines Mythus dieser Art vollständig zu Ende, und nur das wollen wir, um der verkehrten Auslegung Anderer zu begegnen, bemerken, dass auf die Angabe des Pausanias, Zeus habe das von Dürre heimgesuchte Land mit Regen erquickt, schon um deswillen kein besonderes Gewicht gelegt werden darf, weil Apollodor nur im Allgemeinen von Unfruchtbarkeit redet [1]).

In dem zweiten Abschnitte endlich heisst es, dass die Nereide Psamathe, die Mutter des Phokos, um der Umarmung des Aiakos zu entgehen, sich in einen im Seetang (*φῦκος*) lebenden und darnach benannten Fisch (*εἰς φύκηρ*) verwandelt habe. Jener von Psamathe ge-

1) Das für den Eintritt der Unfruchtbarkeit herbeigezogene Motiv ist sichtlich unserm Mythus fremdartig; Pausanias weiss auch nichts davon.

borene Sohn des Aiakos ist derselbe, dessen Ermordung den Peleus zur Flucht zwang. Nun wissen wir schon aus mehr als einem Beispiele, dass ein begangener Mord das gewöhnliche Auskunftsmittel des historischen Mythus ist, um die Auswanderung eines Heroen zu motiviren; eben so haben wir gesehen, dass die Person des Ermordeten dabei gleichgültig ist, und nur ein irgend wie sich bietender Name äusserlich herangezogen zu werden pflegt. So war es mit Apis, Tenages, Thermios, so ist es auch mit Phokos, so weit eben von seiner Ermordung die Rede ist. Denn nicht nur der Name selbst, sondern auch ausdrückliche Zeugnisse beweisen, dass er eponymer Heros der Landschaft Phokis ist [1]). In dem genealogischen Verhältnisse freilich, in welchem er zu Aiakos und Peleus steht, steckt eine historische Beziehung, die wir später aufklären werden. An diesem Phokos versuchte sich nun auch der etymologisirende Volkswitz. *Φῶκος* brachte er bloss nach der äusserlichen Aehnlichkeit des Klanges mit *φῦκος*, *φύκης* in Verbindung und schuf daraus das Mährchen, dass die Mutter, die nun natürlich eine Nereide sein und einen dem entsprechenden Namen führen musste, sich in den Fisch dieses Namens verwandelt habe, als Aiakos ihr habe beiwohnen wollen.

Wir wenden uns jetzt zu den Erklärungsversuchen Anderer. Unter diesen erfordert die von Forchhammer gegebene Deutung eine besondere Berücksichtigung, nicht etwa weil sie durch Probabilität sich auszeichnete, sondern weil es uns darauf ankommt, an einem concreten Falle zu prüfen, was von den mit grosser Sicher-

---

[1]) Paus. X, 30, 2. vgl. Munck. ad Hyg. f. 14; er heisst Vater des Panopeus u. Krissos. Tzetz. Lycophr. 53. 939. Schol. Eur. Or. 33.

heit hingestellten Ansichten dieses Gelehrten über den Inhalt der gesammten Griechischen Mythologie und der Griechischen Heldensage insbesondere zu halten sein mag.

Die Deutung der Aeginetischen Mythen hat Forchhammer zuerst in dem Werk „Hellenika“ [1]) gegeben, vor kurzem aber in der Schrift „Achill“ [2]) von neuem dargelegt. Wir halten uns, da seine letzte Darstellung in der Sache eben nichts Neues bitetet und zu breit ist, um hier vollständig mitgetheilt zu werden, zunächst an die frühere Darstellung.

„Peleus, sagt er [3]), heisst der Lehmmann, von πηλός, Lehm, der Lehmige, ein Mann, den wir vorläufig auf die lehmige Substanz des durch den Regen angeschwellten Flusses zu der Zeit, wenn er die Niederungen überschwemmt, beziehen. Dieser Peleus herrscht in Phthia, am Ufer des Malischen Meerbusens, in jenem Küstenstrich, der wechselndem Schwinden und Wiedererscheinen ausgesetzt, selbst zur Sommerzeit in einem grossen Gebiet nur aus weichem, sumpfigen Wiesengrund besteht. Daher hatte dieses Schwindland, Phthia (von φθίω), auch den Namen Malia, d. i. Weichland, Wiesenland; und Myrmidonen, die Rinnenden, Fliessenden (von μύρω, ΜΥΡΜΟΣ — ΜΥΡΜΙΖΩ — ΜΥΡΜΙΔΔΩ), sind die Unterthanen, die eingewanderten des lehmigen Flusshelden Peleus. —

Der Fluss Asopos, der Ueberschwemmer (von ἄω, ἄση, ἄσις Il. 21, 322, und ὦπις, opis, Name der nassen Erde, oder von ὤψ, von überschwemmtem, schlammigen Ansehen — wie im heutigen Griechisch μαυρομμάτι — eine Quelle von dunkelm Ansehen), hatte unter meh-

[1]) Hellenika. Griechenland im neuen das alte. Berlin. 1827.
[2]) Achill. Kiel 1853.
[3]) Hell. S. 20 ff.

reren Töchtern zwei, die durch ihre Bewerber und Nachkommenschaft berühmt geworden. Die Korkyra oder Kerkyra, d. i. die Wasserrauschende, wurde von Poseidon geraubt, d. h. das rauschende Wasser des Asopos ergiesst sich ins Meer. Zeus raubte die andere Tochter des Flusses, die Aegina. Zeus ist der Gott des Aethers, der höhern Luft; seinen Namen hat er von ζέω, warm machen. Wenn dieser Gott des Himmels, der wärmende, eine Tochter des Flusses raubt, so kann unter dieser nur die Ausdünstung des Wassers verstanden werden, Aegina ist die Heroine der aufsteigenden Wasserdämpfe, daher heisst sie auch Aegina, von ἀΐσσω, *ΑΙΓ . .*, welches, die heftige Bewegung ausdrückend, sowohl den berganspringenden Ziegen, als den vorwärts stürzenden Wolken, als den gen Himmel strebenden Dünsten einen gemeinschaftlichen Namen gab. Und wen zeugt Zeus mit dieser Aegina? Versteht sich, den Regen. Doch erst noch ein Wort vom Asopos. Dieser suchte seine Tochter. Sisyphos verrieth ihm den Räuber gegen das Versprechen einer Quelle auf Akrokorinth. Sisyphos ist der Wasserschütteler, der das Nass auf- und niederschwingt (von σείω und ὑφός — wie σύω, σῦς, συφός, der Σίσυφος vgl. σισύρα), der freilich am besten wissen musste, wer die Aegina geraubt hatte: denn der Name Sisyphos drückt ja gerade die Fähigkeit aus, durch welche Zeus die Aegina raubte. Und worin besteht nun das Verrathen des heimlichen Raubes? Darin, dass das hinaufgeschwungene Nass wieder herabgeschüttelt wird, wodurch sich die Quelle auf Akrokorinth füllt; darum heisst es, Sisyphos habe diese Quelle für den Verrath des Geheimnisses zum Geschenk erhalten [1]), und zwar vom Asopos, denn ihm

[1]) Davon wiess Apollodor nichts. Andere Quellen, z. B.

gehörte ja ursprünglich das in Dämpfen aufgestiegene Wasser, welches aus den Wolken um Akrokorinth die Peirene fliessen macht, daher diese Quelle anderswo auch mit Recht eine Tochter des Asopos heisst.

Der Aether also erzeugt aus den, den Erdgewässern entzogenen, Dämpfen den Regen, Zeus erzeugt mit der Aegina den Aeakos, den Landregen, von αἶα, Erde, Erdboden, den Regen, der über das ganze Land sich ergiesst [1]), und zwar in Oinone oder Aegina wird er geboren. Im sogenannten Aeolischen, d. h. in dem ältesten oder vielmehr ungebildetsten Dialekte der Griechischen Sprache findet sich eine allgemeine Verwechselung des οι und ῠ. Jener Geburtsort des Aeakos, Oinone, hätte in späterer Zeit, da man sich der Buchstabenschrift bediente, eben so richtig Hynone, Ὑνώνη, geschrieben werden können; wie οἶνος nach Aeolischer Aussprache geschrieben ὖνος den ursprünglichen Begriff des Worts, das tropfende Naäs, deutlicher zeigen würde. Oinone also, oder Hynone (von ὗω, regnen) ist der Ort, wo sich der Regen bildet, das ist aber gerade dasselbe, was Aegina, denn es bildet sich nur da Regen, wo Wasserdünste aufgestiegen sind, und so ist in stetem Wechsel Aegina Oinone und Oinone Aegina. Weil dieser Wechsel sich gerade an dem spitzen Kegelberg auf der Insel Aegina sehr bemerklich machte, weil in

---

Paus. II, 5, 1, berichten es allerdings. Aber wir können in dieser Angabe nur das vielfach sich kund gebende und schon von uns bemerkte Bestreben erkennen an bereits vorhandene Mythen allerlei neue und besonders auch topische Momente anzuknüpfen.

[1]) Selbst fühlend, dass in dieser sprachlich allerdings richtigen Ableitung doch nichts von Regen vorkommt, hat Forchhammer Achill S. 62. den Namen für ein Compositum aus αἶα, Erde, und ἀκα, Wasser, erklärt.

alter Zeit nach dem Zeugnis des Aristoteles das Sammeln von Wolken um den Gipfel dieses Berges ein untrügliches Zeichen des kommenden Landregens ist, deshalb hat die Insel den Namen Aegina erhalten, und nicht etwa von den Meereswellen (*αἰγες*), die ja jede Insel zu demselben Namen berechtigen würden. Es ist sehr begreiflich, dass dieser isolirte Kegelberg, der in dem grossen Luftbassin des innern Korinthischen Meerbusens zwischen Korinth, Megaris, Eleusis, Attika den einzigen Gnomon der Atmosphäre bildet, allen diesen Küstenländern zum Wetterweiser diente und dient, und bei der Zuverlässigkeit seiner Prophezeihung als der Geburtsort des Landregens, des Aeakos, angesehen wurde. — Zur Zeit grosser Dürre sahen und sehen alle Umwohner des Golfs sehnsüchtig nach jenem Gipfel des Panhellenischen Zeus [1]). Einst, heisst es, habe schreckliche Dürre und Hungersnoth Griechenland gedrückt. Das Orakel verhiess den Hellenen Regen, wenn sie mit Gebeten zum Zeus kämen, wenn er sie aber erhören solle, so müsse Aeakos der „Kommende"(?) sein, *χρῆναι δὲ, εἴπερ ὑπακούσῃ σφίσιν, Αἰακὸν τὸν ἱκετεύσοντα εἶναι.* Paus. 2, 29, 7. Es wurden jetzt Abgeordnete von ganz Hellas an den Aeakos gesandt, und dieser, dem Orakel gehorchend, machte, dass das Hellenische Land beregnet wurde, *τὴν Ἑλλάδα γῆν ἐποίησεν ὑεσθαι.* Paus. 2, 29, 8. Bedarf es noch eines Worts zur Erklärung, warum Aeakos, der Landregen, macht, dass das Hellenische Land beregnet wird?

---

[1]) Es kann immerhin zugegeben werden, dass dieses topische Moment dazu beigetragen habe, dem oben (S. 80) erklärten Mythus seine besondere Form zu geben, aber darum bleibt doch die Tendenz der Namenserklärung das eigentliche genetische Motiv desselben.

Aeakos vermählte sich mit der Endeis, der Tochter des Cheiron, und zeugte mit ihr den Peleus und Telamon. Einen dritten Sohn hatte er von der Psamathe; dieser hiess Phokos. Die beiden Brüder, auf Anstiften ihrer Mutter, tödten den Phokos, indem einer ihn scheinbar unabsichtlich mit einem Stein, der als Diskus diente, trifft. Sie müssen jetzt ihr Vaterland verlassen, Telamon geht nach Salamis, Peleus nach Phthia. Aeakos selbst genoss nach seinem Tode grosse Ehre beim Pluton, und bewahrte die Schlüssel des Hades [1]).

Womit verbindet sich nun der auf die Erde gefallene Regen? Entweder dringt er in die Erde ein, stirbt, steigt zum Pluton hinab, und indem das Wasser die Erde schliesst, compact macht, bewahrt Aeakos die Schlüssel des Hades. — Oder er bleibt über der Erde, lebend, fliesst über den Boden hin, entweder unmittelbar ins Meer durch den die Griechischen Meerbusen immer begrenzenden, vom Meer aufgeworfenen Kies- und Tang-Damm, d. h. Aeakos vermählt sich mit der Psamathe, der Nereide der Kies-Strömung, die sich in eine φύκη, eine Tang-Strömung (?) verwandelt hat, und den Phokos gebiert, den verdorrten (von φώγω), der durch einen Stein, d. h. durch den Kies umkommt, — oder er rinnt, Lehm und Sand mit sich führend, in ein Flussbett, Aeakos vermählt sich mit des Cheiron, des Giessflusses, Tochter Endeis, mit dem Fluss, der nicht, wie er selbst, über der Erde hinfliesst, sondern der in der Erde, ἐν δῃ̃, sein Bett hat. Mit die-

---

1) Ich habe diesen Zug des Mythus in meiner Deutung nicht berührt, weil eben gar nichts dahinter steckt. Er scheint von den Aegineten hinzugefügt zu sein, um ihren Heroen auch noch im Schattenreiche zu verherrlichen und so dem eigenen Selbstgefühl einen Ausdruck zu geben.

sem Fluss, dem in einem Erdbett fliessenden Wasser, zeugt er nun durch Auflösung der mitgeführten Erde in Sand und Lehm, durch Fortschwemmung des Sandes bis ans Ende des Flusses und durch Vermischung des thonigen Lehms mit dem Wasser, den Telamon, den Sandendigen, von τέλος und ἄμος (?), und Peleus, den Lehmigen."

So Forchhammer. Die Deutung steht mit der unsrigen in einem so contradictorischen Gegensatze, dass eine Vermittlung zwischen beiden nicht denkbar ist. Ist in der einen auch nur ein einziger Punct richtig, so ist die andere durch und durch falsch. Die Entscheidung dieser Alternative dürften wir nun wohl dem gesunden Sinne des Lesers ruhig anheim stellen, allein da von mehreren Seiten wenigstens einem und dem andern Puncte der Forchhammerschen Deutung beigestimmt ist [1]), und Forchhammer selbst irgendwo sich darüber beklagt, dass man seine Deutungen zwar wohl negirt und bespöttelt, aber nicht widerlegt habe, so wollen wir zum Ueberfluss die gänzliche Haltlosigkeit der mitgetheilten Interpretation etwas näher beleuchten.

---

[1]) Lauer System d. Gr. Myth. S. 179: „Aegina erinnert an αἴξ, Ziege, Wolke; so konnte sie Tochter des Flussgottes sein, und Zeus, wie die Sage berichtet, sie als Adler rauben und als Flamme überraschen." Preller in Jahrbb. f. Phil. u. Päd. LXVIII, 4, S. 396: „Die Bedeutung der Aegina und des Aeakos scheint von Forchhammer richtig erfasst zu sein." Vgl. Gr. Myth. II. S. 277. Auch A. Schöll's Deutung (Sophokles Aias. Berlin 1842. Einl.) lehnt sich nicht nur in manchen einzelnen Puncten an Forchhammer an, sondern stimmt auch mit ihm in dem Grundgedanken, dass das Griechische Volk „die Wirkungen und Veränderungen der Natur, die sein Dasein bestimmen, als Thaten und Fahrten seiner grossen wunderbaren Väter besingt." (a. a. O. S. 3.).

1. Wenn wir bei unserer Deutung von der Voraussetzung ausgegangen sind, dass unser Mythus wesentlich historischen Gehaltes sei, so bedurfte das keiner Rechtfertigung im Voraus, weil wir damit den Mythus nur für das genommen haben, wofür er sich selbst gibt. Wenn aber Forchhammer sich für berechtigt hält, einen ganz andern Inhalt darin zu suchen, so musste er zuvor beweisen, dass derselbe nicht historisch verstanden werden kann. Mit der apodictischen Behauptung, die Mythologie sei Darstellung der Natur als Geschichte, und jedem wahren Mythos liege eine physische Thatsache zum Grunde, ist es nicht gethan, mindestens so lange nicht bewiesen ist, dass Mythen und Namen wie Hellen, Aiolos, Doros, Aitolos u. dgl., welche am meisten zu historischer Auffassung einladen, dennoch in Wirklichkeit physisch zu deuten sein.

2. Was Forchhammer giebt, ist eine allegorische Paraphrase, keine Mythendeutung; denn diese hat die Aufgabe, die objectiven und subjectiven Motive nachzuweisen, aus welchen ein Mythus den Gesetzen mythischen Denkens gemäss erwachsen ist und erwachsen musste, nicht aber denselben paraphrasirend wiederzugeben, was in der Regel geradezu unthunlich ist [1]).

3. Forchhammer hat nur durch gewaltsame, unwissenschaftliche Mittel seine Erklärung aus dem Mythus herauspressen können. Er nimmt keinen Anstand, weg-

---

[1]) Ich muss es darauf ankommen lassen, ob das Gewicht dieses Argumentes in seiner ganzen Schwere erfasst wird oder nicht. Wer es zu würdigen versteht, für den würde es allein schon ausreichen. Jedenfalls aber will ich es ein für allemal ausgesprochen haben, dass ich die Aufgabe der Mythendeutung nur so gefasst habe und stets fassen werde, wie oben ausgesprochen ist. Vgl. übrigens O. Müller Prolegg. S. 114 ff.

zulassen, was ihm nicht passt [1]), Zusätze zu machen, von denen die Quellen nichts berichten [2]), oder auch den Worten der Schriftsteller einen Sinn unterzuschieben, den sie nicht haben können [3]). Die Etymologieen, auf welche sich seine Deutung doch hauptsächlich gründet, sind nicht nur zum grossen Theile falsch, sondern verstossen auch nicht selten gegen die obersten Gesetze einer wissenschaftlichen Sprachforschung [4]). Zwar soll nun die neuere Bearbeitung im Achill den Beweis liefern, dass auch ohne diese Etymologieen dasselbe Resultat sich gewinnen lasse; allein diess ist blosse Spiegelfechterei, denn es blickt doch hier überall durch, dass jene Etymologieen, auf die er auch wieder zurückkommt [5]), die eigentlichen Stütz- und Ausgangspuncte seiner Deutung sind. Oder woher z. B. nimmt Forchhammer, dass Peleus ein wilder, lehmiger Strom und

---

1) Z. B. die Verwandlung der Ameisen in Menschen und die bedeutsame Angabe des Apollodor, dass der Fluss Asopos noch immer Kohlen mit sich führe.

2) Wo sagt z. B. der Mythus, dass Aigina in den Himmel getragen und Asopos den Zeus verfolgend in den Himmel gestiegen sei, wie Achill S. 18. 19. behauptet wird?

3) Ein auffälliges Beispiel ist die Uebersetzung der Worte *χρῆναι Αἰακὸν τὸν ἱκετεύσοντα εἶναι* „Aeakos müsse der Kommende sein", oben S. 86.

4) Unter andern zerlegt Forchhammer den zu etymologisirenden Namen in ganz beliebige Bestandtheile, ohne zu untersuchen, was Stamm, was Bildungselement ist, z. B. *Τελαμών* wird nicht als ein von *ΤΕΛΑ*, *ΤΑΛ* (*τλῆν*) mit dem Suffix *μων* abgeleitetes Wort, sondern als Compositum von *τέλος* und einem nicht nachgewiesenen Substantivum *ἄμος* (für *ἄμμος*) hingestellt. Dasjenige, was Forchhammer Achill S. 60 f. zur Vertheidigung seines Verfahrens in der Etymologie vorgebracht hat, ist doch zu absurd, um einer Widerlegung zu bedürfen.

5) Achill S. 61.

Endeis eine Quellnymphe sei [1]), wenn nicht aus seinen Etymologieen, die freilich diess auch nicht beweisen? — Nimmt man übrigens die Etymologieen als Stützen der Forchhammerschen Deutungen hinweg, so ruht der Schwerpunct derselben gänzlich auf der Annahme, dass Aigina „eine Göttin oder Heroine der aus dem Flusse in den Himmel getragenen Dünste" sei. Diesen Satz hat Forchhammer denn auch im Achill zum Ausgangs- und Stützpunct genommen und nach Kräften zu befestigen gesucht. „Wie Niemand und Nichts, sagt er, in der Welt bisher geboren ist ohne einen Körper, keine Pflanze, kein Thier, kein Mensch, und wie der Körper der Erzeuger sich stets in dem Körper des Erzeugten wiederholt, so war auch wohl die Tochter des Flusses Asopos kein Phantasiegebilde, sondern mit einem Körper ausgestattet, und dieser Körper wird mit dem des Vaters gleichen Stoffes gewesen sein" [2]). Man traut seinen Augen kaum, wenn man dieses Argument liest. So könnte doch höchstens jemand argumentiren, der die Griechischen Mythen im buchstäblichen Sinne und folglich für wirkliche Geschichte persönlicher Einzelwesen nimmt, aber nicht Forchhammer, der dieser Auffassung durch und durch entgegentritt und dem gemäss die geschichtliche Form für blossen Schein zu erklären gezwungen ist. Aber lassen wir die Argumentation einmal gelten, so müssen wir erinnern, dass Asopos nicht diese eine Tochter, sondern deren zwanzig und ausserdem noch zwei Söhne hat, und folglich an Forchhammer die Forderung stellen, diese sämmtlich auf ähnliche Weise zu erklären. Es würden also Namen wie Pelasgos, Ismenos, ferner Salamis, Kleone, Thebe,

---

[1]) a. a. O. S. 24.

[2]) Achill S. 18.

Tanagra, Thespia, Sinope u. s. w. als wirkliche Erzeugnisse des Flusses Asopos gedeutet werden müssen; eben so würden Mykene, Tochter des Inachos, Sparte, Tochter des Eurotas, Memphis, Tochter des Neilos u. s. w. mit gleichem Rechte wie Aigina für Heroinen aufsteigender Dünste zu erklären sein. Käme nun aber Forchhammer, hierdurch in die Enge getrieben, auf die Etymologie zurück, so berufen wir uns auf die unzweifelhafte Thatsache, dass *Αἴγινα* der Name der Insel ist und die mythische Persönlichkeit dieses Namens von den Berichten ausdrücklich als die eponyme Heroine dieser Insel — d. h. als eine zunächst die Insel selbst in der mythischen Anschauung vertretende Persönlichkeit — bezeichnet wird.

4. Wenn wir nun aber auch von allen diesen Ausstellungen und Bedenken einmal absehen wollen und den Zusammenhang der Forchhammerschen Deutung an und für sich betrachten, so begegnen wir auch dann noch so manchen Unwahrscheinlichkeiten und Widersprüchen, dass wir nicht begreifen, wie die alten Griechen auf so wunderliche Gedanken hätten verfallen können. Wie kommen z. B. die Umwohner dazu, von dem an dem Kegelberg von Aigina sich bildenden Gewölk zu glauben, dass es sich aus den verdunstenden Wellen des Flusses Asopos erzeugt habe? Angenommen, was ich freilich nicht glaube, dass die alten Griechen der mythenbildenden Zeit schon in der Naturkunde so weit vorgeschritten waren, um zu wissen, dass aus den Verdunstungen des Wassers die Wolken sich bilden, warum erkannten sie denn nicht, dass die Verdunstungen des Meerwassers in diesem Falle das Beste thun mussten, oder wenn denn einmal ein im Sommer austrocknender Fluss als Ursache jener Wolkenbildung für sie fasslicher war, warum kamen sie nicht auf den

Fluss Inachos, der auch im Sommer austrocknet und von Aigina nicht weiter entfernt ist, als der Asopos?

Ferner wenn wir es uns einmal gefallen lassen, den Aeakos für den Landregen zu nehmen, der die Flüsse anschwellte und dem gemäss als Vater angeschwollener Flüsse gefasst wäre, warum sollte es gerade der von Aigina so weit entfernte Fluss Spercheios sein, der vor allen andern ebenfalls in Folge des Regens austretenden Flüssen die Ehre verdient hätte allein sein Sohn zu heissen? Freilich soll diesem Einwurfe durch die Bemerkung begegnet werden: „Ein solcher wilder lehmiger Strom findet sich nun begreiflicher Weise vieler Orten in Griechenland und Kleinasien [1]), und wo er sich fand, da war auch Peleus. Der Mythus erzählt uns daher viel von seinen Wanderungen“ [2]). Allein wäre es nicht, da es ohne Störung des von Forchhammer supponirten Sinnes hätte geschehen können, viel vernünftiger gewesen, dem vermeintlichen Landregen viele Flüsse als Söhne zu geben, statt den einen von einem Orte zum andern wandern zu lassen?

Doch genug und vielleicht schon zu viel über diese Verkehrtheiten, auf deren genauere Besprechung wir überhaupt nicht eingegangen sein würden, wenn nicht der Einfluss der Forchhammer'schen mythologischen Ansichten trotz ihres handgreiflichen Widerspruchs gegen Wissenschaft und gesundes Urtheil von Tage zu Tage sich mehr bemerklich machte. Es ist das ein betrübendes Zeugnis für die Halt- und Rathlosigkeit, in welche die Wissenschaft der Griechischen Mythologie, trotz

---

1) Also auch die Ueberschwemmungen kleinasiatischer Flüsse sollen nach Griechischer Vorstellung durch den in Aegina sich bildenden Landregen entstehen!

2) Achill S. 24.

der schönen Anfänge zu einer sachgemässen Methode in O. Müller's Schriften, in neuester Zeit versunken ist. —

Eine Erklärung von G. Hermann, die auch hier vorliegt [1]), lassen wir ohne weitere Bemerkung folgen:

Αἴγινα, Quassatia, ex Fervio, omnis consilii auctore, peperit *Αἴακον*, Malivortum, a vocibus *αἰ* et *ἄκος* vocatum, cujus ex *Ψαμάθη*, Arenia, filius fuit *Φῶκος*, Igninus. Eidem duos alios peperit *Ἐνδηΐς*, Ruinia, *Πηλέα*, Pulsantium, et *Τελαμῶνα*, Sustentanum. Alteri horum, *Θέτις*, Tranquillina, conjux; alteri *Περίβοια* sive *Ἐρίβοια*, Bubulina: quarum ex illa *Ἀχιλλεύς*, Molestinus, ex hac *Αἴας*, Vulturnus nati. Fabulae hoc argumentum est. Insula terrae motu vastata superstites consilium de effugienda pernicie inire coegit. Alii igne in littore accenso signum dedere navigantibus; alii ex reliquiis ruinarum navem construxerunt, quam in altum delati remis in tranquillo mari vix multo labore promoverunt; velis autem ex corio bubulo expansis, commodius navigarunt. Nomen *τελαμών*, a verbo *τέλλειν* ductum, quod proprium habet tollendi significationem, quodlibet sustentaculum notat; unde hic de malo, in quo vela suspensa sunt intelligendum. Sic Latini telamones, quos Graeci *ἄτλαντας*, vocabant. *Αἴας* autem velificatio est, a motu et agitatione, unde *αἴσσειν* est, nomine imposito.

---

3) Opusc. II. p. 192.

Viertes Capitel.

PELOPS.

Der Mythus von Pelops, im Alterthum sehr bekannt, liegt uns bei Apollodor nicht vor, da der betreffende Theil seines Werkes leider verloren gegangen ist. In Quellen von gleicher Auctorität finden sich meist nur Einzelheiten oder blosse Anspielungen. Statt nun aber diese vielleicht auf verschiedenen Versionen der Tradition selbst beruhenden Fragmente in ein mosaikartiges Ganze zusammenzufügen, thun wir wohl besser, die jedenfalls aus einem Gusse geformte Erzählung Hygin's zum Grunde zu legen, zumal dieselbe nichts bietet, was nicht in andern Quellen ausreichende Bestätigung fände.

Hyg. f. 83: Pelops Tantali et Diones Atlantis filiae filius, cum esset in epulis deorum a Tantalo caesus, brachium ejus Ceres consumpsit, qui a deorum numine vitam recepit: cui cum caetera membra ut fuerant coissent, humero non perpetuo, eburneum ejus loco Ceres aptavit.

f. 84: Oenomaus Martis et Steropes Atlantis filiae filius, habuit in conjugio Euareten Acrisii filiam, ex qua procreavit Hippodamiam virginem eximiae formae, quam nulli ideo dabat in conjugium, quod sibi responsum

fuit, a genero mortem cavere. Itaque cum complures eam peterent in conjugium simultatem constituit, se ei daturum, qui secum quadrigis certasset victorque exisset, victus autem interficeretur. Multis interfectis, novissime Pelops Tantali filius cum venisset et capita humana super valvas fixa vidisset eorum qui Hippodamiam in uxorem petierant, poenitere eum coepit, regis crudelitatem timens. Itaque Myrtilo aurigae ejus persuasit regnumque ei dimidium pollicetur, si se adjuvaret. Fide data Myrtilus currum junxit et clavos in rotas non conjecit: itaque equis incitatis currum defectum Oenomai equi distraxerunt. Pelops cum Hippodamia et Myrtilo domum victor cum rediret, cogitavit sibi opprobrium futurum et Myrtilo fidem praestare noluit eumque in mare praecipitavit, a quo Myrtoum pelagus est appellatum.

Es fehlt in diesem Berichte nur ein Umstand von Bedeutung, den wir aus andern Quellen ergänzen müssen, nämlich die Angabe der Heimat des Pelops. Thukydides nennt Asien im Allgemeinen [1]). Nach Herodot und Pausanias stammte er aus Phrygien, aus der Gegend des Berges Sipylos, wo man das Grab seines Vaters, das Pausanias selbst sah, und den Thron des Pelops zeigte. Ilos, der Phrygier habe ihn vertrieben [2]). Diodor, in Uebereinstimmung mit Andern, macht Paphlagonien zur Heimat des Geschlechts; doch kennt auch er die Vertreibung durch Ilos, den Sohn des Tros [3]). Einzelne sehen in ihm einen Achäer, aus Olenos [4]) oder Phthia [5]).

---

1) Thuc. I, 9.
2) Herod. VII, 11. Paus. II, 22, 3. V, 13, 7.
3) Diod. Sic. IV, 74.
4) Schol. Pind. Ol. I, 37.
5) Strab. VIII. p. 345.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Die Einwanderung des Pelops aus Kleinasien ist nicht so angezweifelt worden, wie die angeblichen Einwanderungen des Danaos, Kadmos, Kekrops [1]); und in dem noch nicht lange erschienenen Werke eines verdienten Gelehrten sind noch auf die Abstammung der Pelopiden aus Asien bedeutende Schlussfolgerungen gebaut [2]).

Einen Versuch die gesammte Ueberlieferung zu kritisiren und auf ihren eigentlichen Gehalt zurückzuführen hat Krahner gemacht [3]). Nachdem er in einer sehr sorgfältigen und gelehrten Zusammenstellung der Berichte des Alterthums den Beweis zu führen gesucht hat, dass neben der gewöhnlichen Tradition, die den Pelops zu einem Lyder, Phrygier oder Paphlagonier macht, eine andere existirt habe, die ihn als einen eingeborenen König im Peloponnes kannte [4]), stellt er, auf den an sich nicht unrichtigen Satz gestützt, dass manche Wanderungssagen nicht Ueberlieferungen von Völkerzügen, sondern mythische Ausdrücke für den Satz sind, dass zur Zeit der Entstehung der Sage ein Volk mit gleichen oder ähnlichen Culten, Sitten, vielleicht auch gleichem Namen an von einander entfernt liegenden Orten angetroffen wurde, folgende Erklärung

---

[1]) Doch s. z. B. Völcker Myth. d. Jap. S. 351. Voss Antisymb. II. S. 432 ff.

[2]) Welcker Ep. Cycl. II. S. 33 ff. Vgl. Curtius Peloponnesos. I. S. 63. Auch Preller Gr. Myth. II. S. 269. behauptet, dass Pelops nach Asien und an den Sipylos gehöre, wo er ursprünglich einen König und nationalen Held dieser Völker bedeutete. Auch die Geschichte seiner Jugend, seines Sieges über Oinomaos, seine Entführung der Hippodameia scheine Asiatischen Ursprungs zu sein. Worauf diese Behauptung fusst, ist nicht einzusehen.

[3]) Erach und Gruber Encycl. s. v. Pelops.

[4]) a. a. O. S. 291.

auf [1]): „Im Peloponnes wohnte eine Völkerschaft, welche den Namen der Pelopen (?) führte, und einen Pelops als ihren Stammvater nannte. Diese Völkerschaft hatte um Pisa, in Arkadien und Messenien ihre hauptsächlichsten Sitze, und verbreitete sich von da aus fast über den ganzen Peloponnes. Besonders eigen war diesem Volke der Ruhm des Reichthums und der Liebe zu Rossen und Rosskämpfen. Als die Hellenen zur Zeit der Ionischen Colonieen mit Kleinasien näher bekannt wurden, lernten sie am Sipylus unter ähnlichen örtlichen Verhältnissen ein Volk kennen, welches in Culten und Instituten mit jenen Pelopen in Griechenland die entschiedenste Aehnlichkeit zeigte; ein Erklärungsversuch dieser Erscheinung ist die Sage, dass Pelops vom Sipylus nach dem Peloponnes gewandert sei. Was diess nun für ein Volk gewesen sei, dürfte nicht schwer zu errathen sein. Pelops ist von Pelasgos etymologisch gar nicht verschieden (?), Kleinasien aber kennen wir im Orient und Arkadien in Hellas als die vorzüglichsten Pelasgischen Sitze."

Diese Hypothese ist so gewaltsam, dass sie keiner Widerlegung bedarf. Jedoch bleibt es für uns nicht ohne Interesse, dass Krahner aus einer bloss äusserlichen Betrachtung des vorliegenden Sagenstoffs die Ueberzeugung gewonnen hat, dass Pelops nicht als ein persönliches Wesen, sondern als Repräsentant eines Volksstammes (oder wie er mit Buttmann sich ausdrückt, als ein ethnisches Symbol) zu betrachten sei.

Wir für unsern Theil halten uns zunächst an die Thatsache, dass *Πέλοψ* unzweifelhaft der *Ἥρως ἐπώνυμος* des Peloponneses ist, und schliessen daraus in Gemässheit des früher (S. 22) aufgestellten Grundsatzes, dass Pelops

[1]) a. a. O. S. 293 f.

keine Existenz als Individuum hat, und sein Name von dem Localnamen entlehnt ist. Zwar scheint die Form des Namens *Πελοπόννησος* dem zu widersprechen, und allerdings ist zuzugeben, dass derselbe, wie der dichterische Ausdruck *Πέλοπος ἔδραι* und andere, die Existenz eines Heroen *Πέλοψ* voraussetzt. Allein Ortsnamen wie *Πέλλα*, *Πελλήνη*, *Πέλινα* zeigen, dass die in dem Namen *Πέλοψ* enthaltene Wurzel *ΠΕΛ* (dieselbe die in *πόλις* steckt) zur Bildung von Ortsnamen sehr geeignet war und gern dazu verwandt wurde; es steht also nichts der Annahme im Wege, dass es einen ältern Localnamen *Πελοπία*, *Πελόπεια* oder *Πελόπη* gegeben habe, der entweder auch die ganze Halbinsel umfasste oder zunächst nur in beschränkterem Sinne von dem in der Sage angedeuteten Ursitze des Pelops in Pisatis galt. Eine Bestätigung für diese Vermuthung sehe ich in dem Namen *Πελοπία* oder *Πελόπεια*, den mehrere Heroinen, besonders aus dem Geschlechte der Pelops, führen [1]), und in dem Localnamen *Πελόπη*, den eine an der Grenze Phrygiens belegene Lydische Ortschaft geführt haben soll [2]). Von jenem Localnamen bildete sich der Name des Heros *Πέλοψ*, und als der letztere mit der Ausdehnung seines Geschlechtes und Stammes zu erhöhetem Ruhm und Ansehen gestiegen war, wandelte sich jene ältere Form in die später übliche um, in welcher die Hinweisung sowohl auf den Eponymos wie auf die ganze Halbinsel, welche der Name vielleicht jetzt erst umfasste, auch für das gemeine Sprachgefühl deutlicher zu erkennen war.

Ist demnach Pelops kein Individuum, sondern, nach der Analogie von Triopas und Peleus, als der

1) Pape Wörterb. der Griech. Eigennamen s. v.

2) Steph. Byz. s. v.

Repräsentant irgend eines im Peloponnes sesshaften Volkselements zu fassen, so lässt die Verknüpfung seines ganzen Geschlechtes mit den Peloponnesischen Achäern, so wie der Umstand, dass nach dem Zeugnisse des Ephoros vor der Einwanderung der Dorier und Aetoler die Aufsicht über das Olympische Heiligthum, das Pelops gegründet haben soll [1]), von den Achäern geübt wurde [2]), keinen Zweifel übrig, dass darunter nur die Achäer verstanden werden können. Die Angabe von der Einwanderung des Pelops aus Kleinasien würde also die seltsame Thatsache berichten, dass der Achäische Stamm von dort her nach dem Peloponnes gewandert sei, oder wenn wir uns der Krahnerscheu Auslegungsweise bedienen wollten, dass zur Zeit der Colonisirung Kleinasiens durch Hellenische Stämme dort ein Volk sesshaft gewesen sei, welches in Culten und Instituten nicht etwa mit den Hellenen überhaupt, sondern speciell mit den Achäern die entschiedenste Aehnlichkeit gezeigt habe. Das Letztere muss verworfen werden, weil wir von einer so merkwürdigen Thatsache sicher noch andere Kunde haben müssten. Das Erstere könnte als ein in das höchste Alterthum zu versetzendes Ereignis wohl Manchem auf den ersten Blick zusagen, zumal die Einwanderung der Hellenischen Stämme aus Kleinasien eine beliebte Hypothese ist [3]). Allein um andere

---

1) Hermann G. A. (Gottesdienstl. Alterthümer) 49, 2.

2) Ephor. bei Strab. VIII. p. 357. vgl. Curtius Ztschr. f. Alt. W. 1852, 1. p. 3.

3) Diese Hypothese ist neuerdings mit Modificationen wieder aufgenommen von Curtius, die Ionier vor der Ionischen Wanderung (Berlin 1855). Doch ist dabei keine Rücksicht auf die den Hellenen so nah verwandten Italischen Stämme genommen. Sind sie etwa auch aus Kleinasien gekommen und direct oder queer durch Makedonien und Epirus in Italien eingewandert?

sehr gewichtige Gründe hier zu übergehen, so bliebe es doch mindestens höchst auffällig, dass die erste Niederlassung der Achäer auf Griechischem Boden in Pisa sich angesiedelt haben sollte, also an einem Puncte, der für eine von Kleinasien ausziehende Colonie so abgelegen als nur möglich ist. Kann es nun aber andererseits nach dem bis jetzt ermittelten Sinne des Mythus nicht zweifelhaft sein, dass wirklich zwischen Kleinasien und Pisa eine Wanderung des Achäischen Stammes stattgefunden hat, so bleibt uns nach den bisherigen Erfahrungen nur übrig, auch hier auf eine Umkehrung des eigentlichen Hergangs zu schliessen. Von diesem Standpuncte aus gewinnen wir sofort Licht. Denn den freilich auch von Pelopiden unternommenen Trojanischen Krieg bei Seite gelassen, da es eine noch nicht entschiedene Streitfrage ist, ob derselbe als ein historisches Factum zu betrachten sei, wissen wir, dass die durch den Einbruch der Dorier aus ihren Sitzen in Mykene und Sparta vertriebenen Achäer unter Anführung von

---

Schwerlich; und darum scheint mir, wenn man einmal über solche Dinge was wissen will, eine Wanderung von Norden, d. h. von der Donau und den nördlichen Küsten des Schwarzen Meeres her wahrscheinlicher, zumal auch die historisch bekannten Wanderungen Germanischer, Slavischer und anderer Stämme diese Richtung einhielten. Die Hellenen als einen Zweig der Phrygischen Nation anzusehen, ist doch sehr gewagt, so lange die Phrygischen Inschriften noch nicht entziffert sind (M. Duncker Gesch. d. Alt. II. S. 393). Im Cult, der doch wahrlich kein zu verschmähendes Kriterium der Völkerverwandtschaft ist (C. selbst sagt S. 31: Der Völker älteste und treueste Spiegelbilder sind die Götter), zeigt sich zwischen Phrygiern und den ihnen angeblich verwandten und stets nah gebliebenen Ioniern ein scharfer Unterschied. Der orgiastische Dienst der grossen Mutter und der nüchterne Poseidonscult können nicht aus einer Wurzel erwachsen sein.

Pelopiden nach Kleinasien wanderten und dort die unter dem Namen der Aeolischen Städte bekannten Niederlassungen gründeten. Insbesondere wird berichtet, dass Kyme von Kleuas und Malaos, Abkömmlingen des Agamemnon, gegründet sei [1]). Es liegen aber diese Colonieen gerade in der Gegend, wo nach der Sage das Reich des Tantalos und des Pelops geblüht haben soll [2]), und wo man das Grab des Tantalos und den Thron des Pelops noch zu Pausanias Zeiten zeigte. Von Kyme und der ebenfalls von Pelopiden colonisirten Insel Lesbos aus wurden mehrere Städte am Ida im Gebiete von Troas gegründet [3]), und oben haben wir erfahren, dass Ilos, der Sohn des Tros, den Pelops aus seinem Reiche vertrieben haben soll. Wir sehen also, dass Pelops aus eben der Gegend kommt, die sein Stamm unter seinen Nachkommen occupirt hat, und dass ihn ein Heros ἐπώνυμος eben des Landes vertrieben haben soll, in welchem dieser später Niederlassungen gründete. Nichts kann also klarer sein, als dass das mythische Gesetz der Rückwanderung auch hier sich geltend gemacht, und das Bestreben, die neu errungenen Sitze als die Ursitze des Stammes, auf die derselbe ein positives Anrecht besitze, erscheinen zu lassen, die ganze Einwanderungssage hervorgerufen hat. Dass dabei nicht die letzten Sitze der Achäer in Mykene und Sparta, son-

---

1) Strab. XIII. p. 582. Auch Pelops selbst wird als Gründer genannt, Pompon. Mela I, 18.

2) Mit Recht bemerkt Krahner S. 294, dass das Tantalisch-Pelopidische Reich sich schon dadurch als eine Erfindung der mythendichtenden Phantasie kund gebe, dass es ausser aller innern Verbindung mit den dort einheimischen Königreichen stehe.

3) Strab. XIII. p. 616. 622. vgl. Völcker Allgem. Schulzeit. II. 1832. p. 315 ff. Herm. St. A. (Staatsalterthümer). 76, 13. 14.

dern der Ursitz des Stammes in Pisa [1]) ins Auge gefasst worden, war sowohl der hier vorliegenden Tendenz als auch nachgewiesener Massen dem gewöhnlichen Verfahren des Mythus angemessen. Uebrigens ist noch darauf aufmerksam zu machen, dass nach einigen Spuren die Sage darauf hin arbeitete, die ganze Geschichte des Stammes in den Personen des Tantalos und Pelops und namentlich in Letzterm zu concentriren, wenn sie einerseits die beiden als Könige von Argos und Mykene [2]), andererseits den Pelops als Gründer von Kyme [3]) nennt und die Aeolische Stadt Killa von Pelops Wagenlenker Killos benannt sein lässt [4]). Ist das Bestreben der Sage hier auch nicht recht zur Geltung gekommen, so ist es doch wichtig, Notiz davon zu nehmen, da in andern Fällen dieselbe Tendenz vollständig realisirt wird [5]).

---

[1]) Der Ueberlieferung zuwider und ohne weitere Begründung stellt Preller Gr. Myth. II. S. 267. die Ansicht auf: „In der ältesten Ueberlieferung ist es höchst wahrscheinlich gleich Mycen gewesen, wo Atreus und die Atriden, denn dieses ist der engere Name des nach Griechenland verpflanzten Zweiges, Wurzel schlugen und mit ausserordentlichen Reichthümern ausgestattet ihre Herrschaft bald über die ganze Halbinsel verbreiteten. Die gewöhnliche Erzählung von einer Auswanderung des Pelops nach Pisa und von seiner dortigen Niederlassung, so dass Atreus und Thyestes erst durch Flucht von dort nach Mycen gelangen, scheint das Product späterer Umstände (welcher?) zu sein."

[2]) Eur. Or. 1441. Hyg. f. 124. Mythogr. lat. ed. Bode. II, 102. III, 186. Malal. Chron. p. 80. Nieb. Schol. Stat. Theb. XII, 50.

[3]) Pompon. Mel. l. l.

[4]) Strab. XIII. p. 613. Dieselbe Sage ging von Killeon in Lesbos. Schol. Il. I, 38.

[5]) Bis zu einem gewissen Grade haben wir diess schon bei Triopas gesehen; ein vollständig durchgeführtes Beispiel werden wir Cap. VI. an Neleus kennen lernen.

Wir wenden uns nun zu der Betrachtung der übrigen Puncte des Mythus und zunächst des Wettkampfes mit Oinomaos, durch welchen Pelops die Hippodameia und mit ihr das Reich von Pisa erhält.

Die Deutung, von der festgestellten Thatsache ausgehend, dass Pelops der Repräsentant des Achäischen Stammes ist, erkennt darin ohne Schwierigkeit die individualisirende Darstellung der Besitznahme von Pisa durch die Achäer nach einem vorhergegangenen Kampfe mit den frühern Bewohnern. Die Auffassung eines solchen Kampfes unter der Form eines Zweikampfes zwischen den Repräsentanten der beiden Parteien ist eben so natürlich wie häufig. Nicht selten wird ausdrücklich hinzugefügt, dass von dem Ausfalle eines solchen Zweikampfes die Unterwerfung oder Herrschaft der betreffenden Partei durch ein vorheriges Pactum abhängig gemacht worden sei. So in dem bereits früher beispielsweise angeführten Zweikampfe der Horatier und Curiatier, auf dessen genauere Analyse wir indessen hier nicht eingehen können; so auch in folgendem Mythus.

Als Oxylos zur Eroberung von Elis heranzog, da wünschte er die Herrschaft des Landes ohne Kampf zu gewinnen. Damit war jedoch der Elische König Dios nicht zufrieden, schlug aber vor, dass nicht mit der ganzen Masse gekämpft, sondern aus jedem Heere ein Einzelner zum Kampf ausgewählt werden sollte. Die Erwählten waren von Elischer Seite Degmenos, von Seiten der Aetoler Pyraichmes. Der Aetoler siegte, und Oxylos erhielt die Herrschaft [1]). Hier hören wir nun

[1]) Paus. V, 4. 1. 2. vgl. Ephor. bei Strab. VIII. p. 357. Letzterer fügt hinzu, dass die alten Einwohner verjagt wurden, während nach Ersterm Oxylos das Land unter beide Stämme theilte.

freilich von gegenüberstehenden Heeren, und die ganze Erzählung ist so gehalten, dass sie an sich betrachtet nichts Unwahrscheinliches hat und darum wohl allenfalls für geschichtlich gelten zu können scheint. Allein sehen wir uns die Namen der Vorkämpfer genauer an, so erkennen wir aus deren Bedeutung, dass der eine die in das Land eindringenden Eroberer, der andere die im Lande sesshafte Bevölkerung repräsentirt. Denn *Πυραίχμης*, ein Compositum aus *αἴχμη* und *πῦρ*, bezeichnet den die feuergehärtete Lanze führenden Krieger; *Δέγμενος*, von *δέχεσθαι*, einem Verbum, das sehr häufig die Bedeutung excipere, sustinere impetum hat, lässt sich ohne Zwang auf den gegen die Eindringlinge sich wehrenden Volksstamm beziehen. Eben so enthalten die Namen der Könige nur Hindeutungen auf die sich gegenüberstehenden Volksstämme: *Ὄξυλος* von *ὀξύς*, ergibt sich als eine passende Bezeichnung der mit scharfer Lanze vordringenden Aetoler, und für einen Repräsentanten der Eleer, welche späterhin bekanntlich die Aufsicht über das Olympische Zeusfest führten, und deren Land, ohne Zweifel aus diesem Grunde, schon bei Homer *Ἦλις δῖα* heisst, konnte wohl kaum eine angemessenere Benennung gefunden werden als *Δῖος*, wenn man nicht geradezu den wirklichen Volks- und Landesnamen zum Personennamen umformen wollte, was der ältere historische Mythus möglichst zu vermeiden sucht.

Wir gewinnen aus dieser Sage die Einsicht, dass selbst noch eine Zeit, deren Ueberlieferungen schon eher einen historischen Character ansprechen zu können scheinen, das Bedürfnis hatte, die Völker als Individuen und einen zwischen ihnen stattgefundenen Kampf als einen Zweikampf darzustellen, und können nun mit um so grösserer Zuversicht es unternehmen, den Kampf

des Pelops und Oinomaos von diesem Gesichtspunct aus im Einzelnen zu erklären. Oinomaos ist demnach der Repräsentant der vorachäischen Bewohner von Pisa. Sein Name und seine Abstammung von Ares machen es wahrscheinlich, dass dieselben mit dem zu Pleuron und Kalydon herrschenden Stamme nah verwandt waren. Denn der Name *Οἰνόμαος* erinnert an *Οἰνεύς*, den Urenkel des Pleuron, und der Gott Ares tritt nicht nur selbst in die Genealogie der Könige von Pleuron und Kalydon mehrfach ein, als Gemahl der Demonike, Vater des Meleager und des Oxylos, sondern es bietet sich auch eine grosse Anzahl von Namen in derselben dar, die auf den ersten Blick sich als Epitheta des Kriegsgottes ausweisen: *Ἀγήνωρ*, *Πορθάων* oder *Πορθεύς*, *Μῶλος*, *Ἄγριος* u. s. w. [1]). Der Kampf mit diesem in Pisa sesshaften Volksstamme ist es also, den uns der Mythus unter dem Bilde eines zwischen Pelops und Oinomaos stattgefundenen Wettkampfes (*ἀγών*) darstellt. Dabei fällt im Hinblick auf den eben beispielsweise erörterten Mythus zweierlei auf: 1. dass hier nur von einem *ἀγών* die Rede ist; 2. dass derselbe sich um den Besitz der Tochter des Oinomaos und nicht um die Herrschaft

---

[1]) S. Heyne Tabb. geneall. in seiner Ausgabe des Apollodor p. 378 ff. — Das Obige streitet nicht gegen meine früher dargelegte Ansicht, dass Ares ursprünglich ein chthonischer Gott sei. Denn einmal habe ich nie geleugnet, dass Ares schon früh als Kriegsgott betrachtet wurde, sodann habe ich sehr erhebliche Gründe dafür, dass hier der Name des Ares auf einen Gott übertragen ist, dessen Cult im historischen Griechenland untergegangen war. Vielleicht bin ich bald in der Lage, diese Gründe ausführen zu können; einstweilen will ich aber darauf hinweisen, dass von den Aloiden und dem so bedeutungsvollen Mythus derselben hier keine Spur sich findet, dagegen der ohne Frage religiös-symbolische Mythus von dem Kalydonischen Eber.

in Pisa dreht. Beides erklärt sich aber hinlänglich. In Beziehung auf das Erstere müssen wir uns erinnern, dass Pelops auch der Gründer der Olympischen Spiele war. Als solcher muss er, das verlangt die mythische Anschauung, selbst der erste Olympische Wettkämpfer gewesen sein. So soll auch Herakles, dem eine andere gewöhnlichere Sage die Stiftung der Olympischen Spiele zuschreibt [1]), weil nämlich die Dorier dieselben erneuerten und zu erhöhetem Ansehen brachten, gleich die erste Olympiade gefeiert und selbst an den Kämpfen Theil genommen haben [2]). Eben so hatte nach der Stiftungslegende der Eleusinien Demeter die Gebräuche des von ihr gegründeten Festes selbst mitgemacht, gefastet, sich an den Spässen der Iambe belustigt und den Kykeon getrunken [3]). Der Mythus liebt es nun, da er überhaupt ein Freund prägnanter Kürze ist, dergleichen prototypische Momente, wenn über den Stifter sonst noch etwas zu berichten war, gleich damit zu verweben [4]), und oft ist die Verschlingung dieser verschiedenen Elemente so eng, dass es grosse Mühe kostet sie von einander zu lösen. So ist es denn klar, dass der Mythus die gute Gelegenheit, die sich in der Sage von dem Zweikampfe des Pelops mit Oinomaos darbot, gleich dazu mit benutzen musste, ihn als Prototyp eines Olympischen Wagenkämpfers hinzustellen. Was den zweiten Punct anbelangt, so könnten wir uns darauf berufen, dass die Herrschaft in Pisa zwar nicht der im Voraus bestimmte Preis des Sieges ist, aber factisch doch dem Sieger zufällt. Allein die Geschichte

---

1) Hermann G. A. 49, 2.

2) Müller Dor. I. S. 445. Tzets. Lycophr. 38. 41.

3) Preller Dem. u. Pers. S. 94.

4) Wie bei Demeter mit der Geschichte von dem Suchen nach ihrer geraubten Tochter.

von der Bewerbung des Pelops um die Hippodameia ist keineswegs bloss ein müssiges Spiel der Phantasie. Nach althellenischem Kriegsgebrauch wurden, wie aus Homer hinlänglich bekannt ist, nach Einnahme einer Stadt oder eines Landes die Männer getödtet, die Frauen aber mussten das Lager des Siegers theilen. In der individualisirenden Darstellung des historischen Mythus muss also der Besitz der Frau oder Tochter des besiegten Heroen der Preis des Siegers sein, was denn, wie wir später noch an andern Mythen zeigen werden, dazu führt, dass der Uebergang der Herrschaft an einen andern erobernd vordringenden Stamm, so wie die alsdann in der Regel eintretende Verschmelzung beider Stämme gern von dem historischen Mythus unter dem Bilde einer Verheirathung des betreffenden Heroen mit der Tochter des letzten Herrschers aus dem alten Stamme dargestellt wird. Dass Oinomaos seine Tochter förmlich als Preis ausgesetzt habe, ist wieder durch den Umstand zu erklären, dass der Kampf als Prototyp eines Olympischen ἀγών aufgefasst ist, was nebenbei von der Sage noch dazu benutzt wird, den Ruhm ihres Helden durch die Bemerkung zu erhöhen, dass schon viele vor ihm vergebens versucht hätten, den Preis zu erringen. Der Name der Heroine, die Rossebändigerin, bot sich als passende Bezeichnung der Frau des Vorbildes Olympischer Wagenkämpfer von selbst dar [1]).

---

[1]) Nach Preller Gr. Mythol. II. S. 281. soll Oinomaos ein Bild des Meeressturmes und Hippodameia eine Göttin der Liebe und des beruhigten Meers, ein der Aphrodite verwandtes Wesen, sein. Die Unhaltbarkeit der dafür angeführten Gründe ausführlich darzuthun, ist unthunlich, da es nicht geschehen könnte, ohne den ganzen mythologischen Standpunct, auf welchen Preller, in Annäherung an Lauer und Forchhammer, neuerdings sich gestellt hat, zu kritisiren. Doch in der Kürze Fol-

Was ist aber von dem Wagenlenker Myrtilos zu halten? Es gab mehrere Personen, welchen die Sage diese Stellung anwies. Killos, den Eponymen der Aeolischen Stadt Killa, haben wir schon kennen gelernt; die Olympische Localsage kannte einen Killas [1]). Die Trözenier vindicirten die gleiche Ehre dem Sphairos, dem Eponymen der Trözenischen Insel Sphairia oder Hiera, wo man ein Grab des Sphairos hatte [2]). Myrtilos, nach welchem das Myrtoische Meer benannt sein soll, war ein Localheros der Pheneaten, die ihm hinter dem Tempel ihres Hauptgottes Hermes, dessen Sohn er natürlich sein musste, ein Grab mit Heroendienst

---

gendes. Zum Beweise für die aufgestellte Bedeutung des Oinomaos hat Preller darauf hingewiesen, dass dieser Heros ein Sohn des Ares heisst, der ihm, nach Lauer's Vorgange, ursprünglich als ein Bild des durch Sturm und Ungewitter aufgeregten Himmels gilt (Gr. Myth. I. S. 202 f. vgl. Lauer Syst. d. gr. Myth. S. 243). Aber wäre diese Auffassung des Ares auch richtig, wogegen ich freilich protestiren muss, so würde daraus für Oinomaos noch gar nicht folgen, was Preller daraus gefolgert hat. Denn der heroische Sohn eines Gottes kann sehr wohl einen rein historischen Character haben. Für die angenommene Bedeutung der Hippodameia ist zunächst angeführt, dass Ἱπποδάμεια auch ein Beiname der Aphrodite ist, was bei der Beschaffenheit desselben gar nichts beweist; sodann mit Hinweisung auf Paus. V, 16, 3. VI, 30, 4. behauptet, dass Hippodameia von den Frauen in Elis als eine Stifterin der Ehe und bei der Feier der Ehegöttin Hera verehrt worden sei. In der letzten Stelle findet sich aber nur die Nachricht von einem Heiligthum und einer ihr von den Frauen alljährlich dargebrachten Verehrung mit Opfern; in der ersten die Angabe, dass das der Hera alle vier Jahr gefeierte Fest von Hippodameia zum Dank für ihre Verheirathung mit Pelops gestiftet und in seinen Einzelheiten geordnet worden sei, also ein prototypischer Mythus.

1) Paus. V, 10, 7.

2) Paus. l. l., II, 33, 1.

gestiftet hatten [1]). Wir sehen, dass man die Gelegenheit, einen Localheros an eine sagenberühmte Persönlichkeit anzuknüpfen, fleissig benutzte. Gleiches Streben hat in den Herakleischen Sagen eine Unzahl von Episoden ins Dasein gerufen und viel dazu beigetragen, dieselben anzuschwellen. Dass Myrtilos in der gewöhnlichen Sage den Andern den Rang ablief; hat er wohl der Tragödie zu danken, die nach dem Vorgange der Alkmäonis den auf dem Hause der Pelopiden ruhenden Fluch, ein ihr sehr brauchbares Motiv, von dem an Myrtilos begangenen Frevel herzuleiten liebte [2]). Die Geschichte von diesem Frevel selbst aber ist ein etymologischer Mythus, der hier einen leicht zu benutzenden Anknüpfungspunct gefunden hatte.

Wir kommen hier nun zu der von Hygin nur kurz angedeuteten, aber aus andern Quellen hinlänglich bekannten Geschichte, dass Tantalos seinen Sohn Pelops geschlachtet und den Göttern als Speise vorgesetzt habe, wofür er in der Unterwelt gestraft worden sein soll [3]). Da Homer nichts hiervon erzählt, so hat man nach einer noch immer nicht ausgestorbenen mythologischen Methode wohl angenommen, dass dieselbe wohl ziemlich späten Ursprungs sei. Nun ist aber doch nicht zu bezweifeln, dass sie wirklich Volkssage war, da Pindar und Euripides gegen dieselbe polemisiren [4]), weil sie ihnen mit der Würde der Gottheit unvereinbar zu sein

---

[1]) Paus. VIII, 14, 10.

[2]) Eur. Or. 969 ff. vgl. Krahner a. a. O. S. 290. Welcker Gr. Trag. S. 356. 360.

[3]) Serv. Virg. Aen. VI, 603. Georg. III, 7. Die meisten Quellen geben andere Gründe seiner Bestrafung an; wir werden jedoch im zweiten Theile zeigen, dass die obige Angabe im Zusammenhange des Mythus am besten begründet ist.

[4]) Pind. Ol. I, 48 ff. Eur. Iphig. Taur. 384 ff.

schien. Das genügt uns, denn wir meinen mit O. Müller [1]), dass man einen Mythus erst verstanden haben muss, ehe man über sein Alter urtheilen kann.

Dass dieser Theil des Pelopischen Mythus einen ganz andern Character trägt, als alles Uebrige, ist für sich deutlich, und schon Andere haben gefühlt, dass Pelops hier als göttliches Wesen auftritt. Man glaubte, der zerhackte Pelops sei kein Anderer als der zerrissene Dionysos Zagreus [2]); allein es lässt sich nicht nachweisen, dass Pelops sonst mit Dionysischer Religion in Beziehung gesetzt wird, oder dass der von ihm repräsentirte Stamm dem Dienste dieses Gottes sich hingegeben habe.

Dagegen sehen wir so klar ausgesprochen, wie es mythischer Darstellung überhaupt möglich ist, dass Pelops und sein Stamm, die Thessalischen Achäer mit eingeschlossen, den Zeus als ihren Stammgott betrachteten [3]). Denn die Pelopiden wie die Aiakiden sind Sprösslinge dieses Gottes, und die Ahnherren dieser Geschlechter erscheinen als Gründer altberühmter Zeusculte: Aiakos gründet den Tempel des Zeus Ἑλλήνιος oder Πανελλήνιος auf Aigina, Pelops ist Stifter der

---

[1]) Proll. S. 126. 128.

[2]) Völcker Myth. der Iap. S. 352 ff. Eckermann Lehrbuch der Religionsgesch. u. Mythol. (Halle 1845) II. S. 98. Andere haben, weil Pelops nach Pindar der Liebling des Poseidon ist und mit dessen Beistande im Wettkampfe siegt, den Helden mit diesem Gotte identificiren wollen. Doch hat dieses Verhältniss lediglich seinen Grund darin, dass in Aegialea, wo die Achäer zuletzt sassen, Poseidon von Alters her Hauptgott war.

[3]) Dass die Achäer besonders den Zeus verehrten, ist schon von Andern behauptet, s. Müller Dor. I. S. 395. Gerhard, über den Volksstamm der Achäer (Berlin 1854) S. 13. Gr. Mythol. I. S. 152.

Olympia, des grössten aller Zeusfeste. Hat also jenes Stück des Pelopischen Mythus religiösen Gehalt, so wird es sich auf den Zeusdienst beziehen, und erscheint Pelops in demselben als ein göttliches Wesen, so kann er nur der Gott Zeus sein. Und das erweist sich bei näherer Betrachtung auch als vollkommen begründet. Denn an den uralten Cult des Zeus Lykaios auf dem Berge Lykaion in Arkadien knüpft sich ein Mythus, der sich unverkennbar um denselben Gedanken dreht [1]). Der in verschiedenen Erzählungen mannigfach variirte Kern desselben ist: Lykaon schlachtete seinen Sohn und setzte ihn dem Zeus zur Speise vor, wofür er zur Strafe in einen Wolf verwandelt wurde. Der Wolf ist aber ein chthonisches (unterweltliches) Symbol; es könnte also eben so gut heissen: Lykaon fällt zur Strafe für sein Vergehen der Unterwelt anheim [2]). *Die* Uebereinstimmung beider Mythen ist also eine fast wörtliche, und wir müssen demnach in ihnen die *localen* Ausprägungen einer und derselben religiösen Idee eines und desselben Gottesdienstes erkennen. Die Idee des Lykäischen Mythus wiederholt sich, wie ich in der unten angeführten Abhandlung gezeigt habe, in der aus Hesiod bekannten Erzählung, dass Kronos den jungen Zeus gleich nach seiner Geburt habe verschlingen wollen, dafür aber später nach einem harten Kampfe von Zeus in den Tartaros gesperrt sei. Es ist dieses eine dritte in Kreta heimische Ausprägung desselben Zeusmythus. Vergleicht man nun alle drei Mythenformen

---

1) Auch Preller Gr. Myth. II. S. 270. hat diess eingesehen: „Tantalos wollte seinen Sohn schlachten, in demselben Sinne wie der arkadische Lykaon und der böotische Athamas."

2) S. Zeus Lykaios S. 17. 21. Auf diese Abhandlung will ich ein für allemal verwiesen haben, wo ich die Mythen von Lykaon, Kronos, Aktaion beispielsweise anführe.

unter einander, so wird man finden, dass Tantalos in seinem ganzen Auftreten dem Lykaon und Kronos, Pelops dagegen dem Sohne des Lykaon und Kronos, also dem Zeus selbst entspricht; und lassen wir den Tantalos bei Seite, da er eben so wie Lykaon in dem Religionskreise des Zeus nur eine secundäre Bedeutung und eigentlich gar keine selbständige Existenz hat, so gewinnt demnach Pelops neben seiner in den übrigen Theilen seines Mythus hervortretenden Bedeutung als Repräsentant des Achäischen Stammes noch die, dass er zugleich den von diesem Stamme verehrten Gott repräsentirt.

Die besondern Zwecke der vorliegenden Schrift nöthigen uns, die genauere Ausführung und Begründung der eben in den allgemeinsten Umrissen gezeichneten Deutung auf den zweiten Theil zu versparen. Doch zweifele ich nicht, dass dem Nachdenken und der eigenen Prüfung die Richtigkeit derselben auch so schon einleuchten wird. Wir knüpfen daran einige allgemeine Bemerkungen.

Dass ein Heros der Repräsentant eines Stammes sein und zugleich auch den von diesem verehrten Gott repräsentiren kann, und dass folglich in seinem Mythus historische und religiöse Elemente sich mischen können, haben wir schon in der Einleitung an Kadmos nachgewiesen. Es kann auch für den, welcher eine Ahnung davon hat, wie ein noch in voller Stärke vorhandenes religiöses Gefühl das ganze Bewusstsein durchdringt, durchaus nicht auffallend oder wunderbar erscheinen, wenn der Gott mit dem ihn verehrenden Stamme so verbunden gedacht und gewissermassen identificirt wurde, dass man von dem Stammesrepräsentanten unbedenklich dasselbe erzählte, was eigentlich nur von dem Gotte galt, und umgekehrt. Wie sich aber auch diese Verschmelzung im Bewusstsein des Stammes vollziehen

mochte, genug, die Thatsache selbst ist aufgewiesen. Und damit ist nicht nur für eine richtige Auffassung der Griechischen Heldensage im Allgemeinen ein wichtiger Anhaltspunct gewonnen, sondern auch die Aussicht eröffnet, aus derselben für die Religionsgeschichte der ältesten Zeit bedeutende Aufschlüsse zu erhalten. Wir wollen etwas deutlicher auszudrücken suchen, was wir meinen.

Dass unter den Griechischen Heroen viele sich finden, welchen göttliches Wesen zuzuschreiben ist, hat man schon oft ausgesprochen. Allein über die Entstehung derselben und über das Verhältnis, in welchem sie zu den Cultusgottheiten stehen, ist man im Unklaren geblieben. Man hat wohl gemeint, dass gewisse Epitheta der Gottheiten später ausser Gebrauch gekommen und für eigenthümliche Heroennamen gehalten sein [1]), oder dass Gottheiten, deren Cult untergegangen, zu Heroen herabgesunken sein [2]). Das Erstere fasst aber den Process, welchem solche göttliche Heroen ihr Dasein verdanken, zu äusserlich, das Zweite erhebt zur Regel, was nur für einen Theil, ja, wir dürfen sagen für einen geringen Theil der Heroen dieser Art Geltung hat. Die Mehrzahl der göttlichen Heroen sind Metamorphosen derselben Gottheiten, die das historische Griechenland verehrte, entstanden in jener Zeit der Wanderungen und Umwälzungen, welche der eigentlich geschichtlichen Periode vorherging. Und zwar sind es nicht blosse Personen und Namen der Gottheiten, die sich in dieser Verhüllung erhalten haben, sondern auch die religiösen Mythen, in denen jene ältere Zeit ihre

---

[1]) Müller Prolegg. S. 271.

[2]) Lauer Geschichte der Homerischen Poesie (Berlin 1851) S. 132 ff.

Vorstellungen von den Gottheiten aussprach, sind zugleich mit erhalten und haben sich mit der Masse historischer Mythen, die eben den Wanderungen und Umwälzungen jener Zeit ihren Ursprung verdankt, auf das engste verschmolzen. Ist es nun eine selbstverständliche und wohl allgemein zugestandene Thatsache, dass die Griechische Religion nicht ohne mannigfache Veränderungen und Umgestaltungen in die historische Zeit hinübergegangen ist, und hat demnach die Wissenschaft die Aufgabe zu ermitteln, wie jene ältere Phase beschaffen gewesen sei, aus der die Religion des historischen Griechenlands sich hervorgebildet hat, so versteht es sich, dass die Heroenmythen dazu ein sehr wichtiges Material liefern, das freilich bis jetzt eigentlich noch gar nicht benutzt ist. Zu zeigen, wie dasselbe hierfür zu benutzen ist, und was für Resultate man daraus zu gewinnen hoffen darf, ist eine Hauptaufgabe dieser Schrift, die wir von jetzt an vorzugsweise verfolgen werden. Doch ehe wir in die Specialuntersuchungen eintreten, aus denen wir hier, wie überall, das Allgemeine zu gewinnen bestrebt sein werden, müssen wir uns mit dem Leser über gewisse Gesichtspuncte verständigen, ohne welche jene mit Aussicht auf Erfolg nicht unternommen werden können. Diesem Zwecke soll das nächste Capitel dienen.

Fünftes Capitel.

Andeutungen zur Entwicklungsgeschichte des Griechischen Polytheismus.

Ueber den Ursprung und die Entwicklung des Griechischen Polytheismus sind sehr verschiedene Ansichten laut geworden und haben auf Methode und Richtung der Forschung einen bestimmenden Einfluss geübt.

Im Anfang dieses Jahrhunderts war man geneigt, dem Orient einen derartigen Einfluss auf die Entwicklung der Hellenischen Cultur überhaupt und der Hellenischen Religion insbesondere einzuräumen, dass den Hellenen wenig Eigenes übrig gelassen wurde, und ihnen höchstens nur das Verdienst blieb, das von Aussen Ueberkommene in einer dem nationalen Geiste entsprechenden Weise weiter gebildet zu haben. Auf dem Gebiete der Mythologie ist Creuzer der Hauptrepräsentant dieser Richtung, die übrigens noch in neuester Zeit ihre Anhänger gefunden hat, besonders an Röth [1]) und Rinck [2]). Ohne leugnen zu wollen, dass Berüh-

---

[1]) Röth, Gesch. der abendländischen Philosophie. Th. I. (Mannheim 1846).

[2]) Rinck, die Religion der Hellenen. Th. I. (Zürich 1853).

rungen mit den Orientalischen Völkern auf die Bewohner Griechenlands vielfach eingewirkt haben — wenn man nur die Einwanderungsmythen dabei aus dem Spiele lässt — ohne überhaupt für ein reines und unvermischtes Hellenenthum zu schwärmen, müssen wir doch gegen die Annahme protestiren, dass eine so lebenskräftige, alle Aeusserungen des nationalen Lebens durchziehende und denselben durchaus conforme Religion, wie die Hellenische, jemals von aussen gleichsam importirt worden wäre. Die Resultate der neueren Sprachforschung, welche einen weit tiefern Blick in die Anfänge der Nationen Indogermanischer Abkunft gestatten, als früher möglich war, beweisen mit jedem Tage mehr die Verkehrtheit dieser Hypothese.

Zunächst im Kampfe gegen jene Richtung entwickelte sich, hauptsächlich von Voss, Lobeck und später von Preller vertreten, die litterärisch-kritische Methode, welche überall von Homer ausgehend und auf ihn sich stets beziehend einen festen Boden für die Forschung zu gewinnen strebte. Das, was Homer bietet, gilt dieser Fraction für das Primitive, über welches hinauszugehen nicht möglich, wenigstens nicht räthlich sei [1]). Demnach muss dieselbe, wenn sie consequent sein will, auf eine Entwicklungsgeschichte der Hellenischen Religion verzichten. Doch hat wenigstens Preller sich zu Concessionen herbeigelassen, welche einer Verständigung Raum bieten [2]). Will sie indessen auf ihrem Standpuncte beharren, so kann ihr Princip, als ein rein negatives, auf eine Widerlegung durch Gründe keinen Anspruch machen; vor dem thatsächlichen Be-

---

[1]) Preller Dem. u. Pers. S. IV f. 1.

[2]) Jetzt hat Preller, wie es scheint, sein früheres Princip ganz fallen lassen. S. Gr. Mythol. I. S. 75.

weise der Möglichkeit, über Homer hinauszugehen, wird es aber in sich selbst zusammensinken.

Eine andere Richtung, als deren Vertreter Lauer, ein Schüler Stuhr's [1]), besonders hervortritt, erkennt allerdings die Griechische Religion als ein nationales Product des Hellenischen Geistes und versucht in die Anfänge derselben einzudringen, aber nicht durch das Mittel historischer Forschung, sondern auf dem Wege philosophischer Speculation. Aus einem primitiven Pantheismus, meint Lauer, der, an sich formlos und Voraussetzung aller Form, allen einzelnen bestimmten Religionsformen vorausgehe und gleichmässig zu Grunde liege, entwickele sich der Polytheismus, die Religion der geistreichern Völker [2]). „Der pantheistische Gottesbegriff schied sich zu einem polytheistischen nach derselben Art, wie man in der Natur unterschied; zuerst also in eine Zweiheit von Göttern nach Massgabe des in Himmel und Erde sich darbietenden Dualismus. Und indem man ferner Erde und Wasser unterschied, war die Unterscheidung im Grossen vollendet, weshalb an der Spitze aller (?) polytheistischen Göttersysteme eine Dreiheit von Göttern sich findet, dem Himmel, der Erde, dem Wasser entsprechend (Zeus, Pluton, Poseidon) [3]). Eine weitere Unterscheidung konnte vorgenommen werden innerhalb dieser drei Richtungen. So liess der Himmel in sich wieder eine Sonderung zu zwischen dem blauen Himmelsgewölbe (Aether), Sonne, Mond,

---

1) Die eigenen Ansichten Stuhr's (die Religionssysteme d. Hellenen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Berlin 1838) haben zu wenig realen Boden, als dass sie berücksichtigt werden könnten.

2) Syst. der Gr. Myth. S. 49 f. 57.

3) Eine verwegene Behauptung, die weder bewiesen ist, noch sich beweisen lässt.

Sternen, Wolken u. s. w. [1])." Lauer sieht also in dem Polytheismus überhaupt und in dem Hellenischen Polytheismus insbesondere lediglich ein Product des zu immer grösserer Klarheit über sich selbst und die ihn umgebende Natur gedeihenden Menschengeistes, und gesteht den geschichtlichen Verhältnissen einen unmittelbaren Einfluss auf die Gestaltung desselben nicht zu. Der Verlauf unserer Untersuchungen wird zeigen, mit welchem Rechte.

In einem scharfen Gegensatze gegen alle diese Richtungen stehen die Ansichten O. Müller's, auf denen M. Heffter weiter zu bauen versucht hat.

„Die Griechen, sagt Heffter, erkannten anfangs gewis nur einen Gott. Allein da der Grieche mit so gläubigem Herzen zur vielgestaltigen Natur hinzutrat und da ihm in der Natur seines Landes Gott auf tausend Pfaden entgegenkam, so war die Verirrung leicht, auch der Götter wären viele. Oder der eine stellte sich seinen Gott so, der Andere wieder anders vor, je nachdem er Gott in diesem oder in jenem Gegenstande erkannte, und bei entstandenem Verkehr tauschten sie einander ihre Götter und Culte ein.

Diese Vermischung mochte besonders entstehen bei den vielfachen Wanderungen und Zügen der Griechischen Stämme im höchsten Alterthum. Denn Griechenland, zerschnitten durch seine vielen Bergreihen in eine Menge von Thälern und Flächen, schied anfänglich gewis auch seine Bewohner in eine Menge von Gemeinden, Stämmen, Familien, deren jede vielleicht ihre eigenen besondern Vorstellungen von der Gottheit hatte, nur einen Gott anbetete und zwar so lange, als die Insassen dieser abgesonderten Thäler und Landschaften

---

[1]) a. a. O. S. 58 f.

ihren Umgang auf einander beschränkten. Wenn indessen Wanderungen erfolgten, wenn die verschiedenen Bewohner der verschiedenen Bezirke sich vermischten, dann vermischten sich auch gegenseitig die Vorstellungen vom Göttlichen. Und so entwickelte sich auch so wohl der Polytheismus [1]).

Auch das Epos hat den wesentlichsten Einfluss gehabt auf die festere Gestaltung des Griechischen Göttersystems und auf dessen Verbreitung über Hellas. Diess geschah auf folgende Weise:

Schon damals war es, nach dem Beispiele eines Thamyris, eines Amphion zu urtheilen, Sitte der Sänger, umherzuziehen und dem Volke ihre Dichtungen öffentlich vorzutragen. Es konnte nicht anders sein: es musste sich dabei in ihnen und unter ihnen ein fester Typus auch in Hinsicht der religiösen Vorstellungen bilden, da sie ja meist werden dieselben Gedichte immer abgesungen und sich wohl auch meist in denselben Sagen- und Mythenkreisen werden bewegt haben. Das musste aber um so eher der Fall sein, wenn diese Sänger zumeist aus einem Volksstamm hervorgingen.

Und hier kommen wir auf einen Punct, der nicht bloss in der Religionsgeschichte der Griechen von höchster Bedeutung ist; dessen Aufklärung das ewige Verdienst Heyne's und Otfr. Müller's bleibt. Jener Volksstamm waren die gesangreichen Thraker. — Als Griechen hatten diese natürlich auch die (damals wohl noch ziemlich elementarische) Religion der Griechen. Nun lag im Angesichte ihrer ältesten Wohnsitze in Pierien der Olymp, ein ziemlich hoher Berg mit jähen steilen Felsgipfeln, die ihn wohl an vielen Stellen unersteiglich

---

[1]) Religion der Griechen und Römer (Brandenburg 1845). S. 27.

machen. Die mangelhafte Kenntnis von ihm mochte in der lebendigen Phantasie der Thraker seine Höhe noch steigern, und Niemand es wagen, jemals dessen Spitze zu erklimmen. Sie hatte also und damit der ganze Berg etwas Geheimnissvolles. Dazu kam wohl, dass er öfter mit Nebel und Dunst umgeben war, und sich häufig Gewitter dort bildeten. Was war daher natürlicher, als dass seine Umwohner ihn zum Sitze des Donnergottes Zeus machten? Ward nun Zeus zum Haupte der ganzen Götterfamilie erhoben, was Wunder, wenn jener Berg überhaupt den gesammten himmlischen Gottheiten zum Aufenthaltsorte, zur Wohnung angewiesen wurde? Erfüllt mit diesen Vorstellungen, wanderten jene Sänger aus Thracien umher und sangen von dem Olymp und seinen Göttern. So konnte es denn nicht fehlen: es musste das olympische Göttersystem überall vorherrschende Geltung erhalten und die andern, die Localculte, bedeutend in Schatten stellen, wofern sie nicht zu jenem Göttersystem gehörten, oder wofern sie darin eine untergeordnete Rolle erhielten" [1]).

So Heffter. Es ist unnöthig ihn abgesondert für sich zu kritisiren, da er, wie schon bemerkt, im Wesentlichen an O. Müller sich anschliesst, und wo er von diesem abweicht, in ein vages Gerede sich verliert.

Dieser selbst hat seine hierher gehörigen Ansichten zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Stellen seiner Schriften ausgesprochen. Wir wollen die Hauptpuncte kurz zusammenfassen.

„Die meisten der alten Götterdienste Griechenlands verdanken den Pelasgern ihren Ursprung. Im Ganzen zeigen sich dieselben als einer reinen Naturreligion angehörig, während die Götterdienste der nördlichen

---

[1]) a. a. O. S. 38.

Stämme, die man als Hellenen den Pelasgern entgegensetzt, sehr frühzeitig eine mehr ethische Wendung genommen haben [1]). — Die grosse Mannigfaltigkeit der Griechischen Götterdienste stimmt auf eine merkwürdige Weise mit einer andern, eben so unleugbaren, überein, der frühen Zertheilung und Zersplitterung der Nation in zahllose einzelne Stämme, die ohne Zweifel wieder mit der Beschaffenheit des Landes zusammenhängt [2]). Eine jede besondere Untersuchung der Geschichte des Griechischen Götterdienstes liefert Belege hierzu. Jeder Gott hat seine ihm besonders lieben Landschaften. Die alten Sagen solcher Gegenden reden vorzugsweise von ihm, und es lässt sich bei einigen Gottheiten deutlich erkennen, dass ihr Dienst von einzelnen Puncten Griechenlands ausgegangen ist. Ueberall darf man indessen eine solche locale Einheit des Ursprungs nicht voraussetzen und sie aufzufinden sich bestimmte Hoffnung machen, da der Name der Gottheit seiner Bedeutung nach sehr allgemein, oder von Ursprung Verschiedenartiges darin befasst sein kann [3]). Es ist z. B. leicht einzusehen, dass der Zeus, den man in Kreta mit einem gemilderten Orgiasmus und mit mystischen Gebräuchen verehrte, ursprünglich ein anderer war, als der Zeus der Homerischen Hellenen und Achäer [4]).

Der Homerische Olymp und die künstlerische Götterwelt, in welcher jede Richtung des menschlichen Geistes, jede Thätigkeit und jedes Amt seine ideale Darstellung findet, war also nicht die ursprüngliche Form Griechischer Götterverehrung, sondern hat sich

---

1) Dorier I. S. 13 f.
2) Prolegg. S. 239.
3) a. a. O. S. 240 f.
4) a. a. O. S. 242.

durch allmähliche Vereinigung gebildet; indem erstens eine jede Stadt die Götter, welche die inwohnenden Stämme ihr zugeführt hatten, in einen Kreis zusammenfasste; zweitens die Griechischen Völker anderswo verehrten und schon darum geglaubten Göttern, um sie sich zu Freunden zu machen, ebenfalls Altäre errichteten; endlich nun die Dichter, besonders jene alten Pierischen, die noch hie und da unverbundenen und sich widerstrebenden Glieder des Göttervereins immer mehr in Uebereinstimmung brachten, und die poetischen Charactere der einzelnen nach den Erfordernissen des Ganzen eben so wie nach dem alten örtlichen Glauben bestimmten und festsetzten" [1]).

In Bezug auf den letzten Punct heisst es an einer andern Stelle [2]) ausführlicher und bestimmter: „Wie wichtig ist der eine Punct, dass die Musen Homer's und Hesiod's von demselben Berge Olympos den Namen haben, auf dem bei diesen Dichtern alle obern Götter wohnen, und dass diese Götter, vom Olymp niedersteigend, gewöhnlich den ersten Schritt in die unmittelbar daran stossende Landschaft Pieria setzen, in dieselbe, von welcher alle Poesie der Griechen ausging. Dieser eine Punct, dächt' ich, könnte lehren, dass es die Musenbegeisterten der Pieres waren, denen wir die Olymposgötter in ihrer Vereinigung danken. Diese haben es in der Epoche ihrer geistigen Bildung durch ihre Gesänge vermocht, dass das Olymposgebirge die Haus- und Hofhaltung des höchsten Gottes geworden ist, um den sie alle andern Götter, so viele in dem Kreise ihrer Kenntnis lagen, zu einer grossen Familie vereinigten — nicht etwa durch willkürliche Erfindung und Dichtung, die

---

[1]) a. a. O. S. 241.

[2]) a. a. O. S. 219. vgl. Kl. Schr. II. S. 36.

jenem Zeitalter überall fremd war, sondern von eigenem Glauben und Denken ausgehend, und damit vereinigend und verschmelzend, was ihnen anderswoher geboten wurde, und nach der Empfänglichkeit des Alterthums für den Mythus, auch als Wahrheit und Wirklichkeit gelten musste.“

Diesen Ansichten treten wir nun insofern entschieden bei, als in ihnen der Grundgedanke liegt, dass der Griechische Polytheismus aus einer Anzahl ursprünglich gesonderter Culte unter dem Einflusse geschichtlicher Verhältnisse allmählich entstanden sei. Doch haben wir im Einzelnen manche Bedenken, von welchen wir die wichtigsten jetzt darlegen wollen. Wir können dabei von den Pelasgern ganz absehen, weil diese ja doch nach Müller keine gesonderte Nationalität bezeichnen sollen [1]).

Müller ist offenbar der Meinung, dass unabhängig von einander an sehr vielen Stellen Griechenlands Götterculte entstanden sein, von denen einige ohne Vermischung von dem Orte ihres Ursprungs allmählich sich weiter verbreitet hätten, andere dagegen unter einem gemeinsamen Namen zusammengefasst und zu einer gewissen Einheit verbunden sein. Er setzt also eine unbestimmte und wahrscheinlich sehr grosse Anzahl gesonderter und von einander gänzlich unabhängiger Localculte als die primitive Form des Hellenischen Götterdienstes. Das wäre aber nur dann möglich, wenn zugleich angenommen würde, dass entweder die Hellenische Nation selbst aus einer Unzahl von kleinen Stäm-

---

[1]) Dorier I. S. 6. – Beiläufig mag jedoch bemerkt werden, dass ich für die Ansicht von einer Pelasgischen oder Pelasgisch-Thrakischen Naturreligion als Urgrund der Hellenischen Götterdienste nirgend eine Bestätigung habe finden können.

men und Gemeinden ohne alle Verwandtschaft und nationalen Zusammenhang durch Zusammenwohnen und Verkehr allmählich erst zu einer Nation zusammengewachsen sei, oder dass erst, nachdem die Zersplitterung der Nation in zahllose Bruchtheile erfolgt war, das Gottesbewusstsein derselben weit genug gediehen sei, um sich in einigermassen festen Formen auszuprägen. Das Erstere würde ohne Zweifel von Müller selbst zurückgewiesen werden, das Andere widerstreitet den Resultaten der Sprachvergleichung, welche nachgewiesen hat, dass ein wenn auch vielleicht noch ziemlich unbestimmter Gottesbegriff sogar schon in den Zeiten des Indogermanischen Urvolks vorhanden gewesen ist [1]). Muss aber zugestanden werden, dass hinter den Localculten, so weit sie überhaupt dem höhern Alterthum angehören, noch ein Anderes, Höheres und Allgemeineres, liegen muss, so dürfen wir auch bei der Erforschung der Localculte nicht stehen bleiben und werden uns namentlich vor dem Trugschluss zu hüten haben, dass die Differenzen, die sich den Blicken des Forschers in den localen Verehrungen einer und derselben Gottheit nicht selten darbieten, älter sein, als die Einheit, zu welcher der Name der Gottheit sie zusammenfasst; vielmehr

---

[1]) Wenn von einigen Forschern, namentlich von A. Kuhn, mehrfach der Versuch gemacht ist, concrete Hellenische Göttergestalten und Mythen auf Indische Urbilder zurückzuführen und überhaupt der altindischen Religion eine ähnliche Stellung zu der Hellenischen anzuweisen, wie das Sanskrit zu der Hellenischen Sprache einnimmt, so muss ich gestehen, dass ich bis jetzt mich nicht von der Richtigkeit dieses Verfahrens habe überzeugen können, und hoffe, dass die Resultate der vorliegenden Schrift die Nothwendigkeit, fürs erste jedenfalls noch die mythologische Forschung in engern Grenzen zu halten, einleuchtend machen werden.

werden wir dieselben als die natürliche Folge der Zersplitterung der Träger des Cultus und ihrer Verschmelzung mit Volkselementen von anderer religiöser Anschauung auffassen müssen [1]). So ist z. B. hinsichtlich des Kretischen Zeus leicht zu erkennen, dass der orgiastische Character seines Dienstes eine Folge des Zusammentreffens mit Phrygischen Volksbestandtheilen war, welche auch noch in andern Dingen Spuren ihrer ehemaligen Sesshaftigkeit auf der Insel nachgelassen haben.

Ferner kann ich nicht zugeben, dass die Sänger der Pierischen Thraker den Einfluss auf die Gestaltung des Polytheismus gehabt hätten, den Müller und nach ihm Heffter ihnen zuschreiben wollen. Ohne urgiren zu wollen, dass es immer eine missliche Sache bleibt, auf so geringe Anhaltspuncte so weit greifende Folgerungen zu bauen, muss ich überhaupt verneinen, dass eine auf volksthümlicher Grundlage ruhende, naturwüchsige Poesie, wie die Hellenische in allen Stadien ihrer Entwicklung gewesen ist, in der Religion, mit der sie auf das engste verkettet war, eine Richtung einzuschlagen vermocht hätte, die sie mit dem Bewusstsein des Volks doch in erheblichen Widerspruch hätte setzen müssen. Weder bei den Sängern selbst können wir die Kraft und den Willen zu einer religiösen Reformation voraussetzen, noch bei dem gesammten Volke die Geneigtheit, sich seine angeerbten Anschauungen von einer Anzahl wandernder Minstrels so ohne Weiteres umgestalten zu lassen. Aber diess bei Seite gesetzt, müsste doch angenommen werden, dass jene Thrakischen

---

[1]) Die Geschichte der christlichen Confessionen und Secten zeigt, dass selbst eine geoffenbarte und auf schriftlichen Documenten basirende Religion solchen Einflüssen nicht völlig widerstehen kann.

Sänger, da sie doch nicht willkürlich erfunden haben, sondern von eigenem Glauben und Denken ausgegangen sein sollen, die Religion und die Gottheiten ihres Stammes zum Mittelpuncte des neuen Systems erhoben hätten. Nun steht aber weder Dionysos, den Müller selbst für einen Thrakischen Gott erklärt hat [1]), noch Ares, den ich als Gott des Thrakischen Stammes nachgewiesen zu haben glaube, an der Spitze des polytheistischen Systems, — beide erscheinen darin sogar auf einer sehr untergeordneten Stufe — sondern Zeus, den noch kein Mythолog für einen Thrakischen Gott ausgegeben hat [2]), und den wir aus Gründen, die weiter unten noch manchen Zuwachs erhalten werden, für den Stammesgott der Achäer erklärt haben. Das scheint mir ein Stein des Anstosses, an dem die Müller'sche Hypothese nothwendig zerschellen muss.

Ohne Zweifel setzt die Entstehung wirklich selbständiger Culte und Gottesideen gewisse Volkseinheiten voraus, die sich in denselben und durch dieselben besonders in den ältesten Zeiten, wo die Religion der Mittelpunct aller geistigen Interessen war, erst als Einheit, als zusammengehöriges Ganze fühlen lernten. Das hat selbst noch für spätere Zeiten Geltung, indem wir deutlich bemerken können, dass neue Volksverbindungen, z. B. die Städteverbindungen in Kleinasien, einen religiösen Mittelpunct sich schaffen. Da nun die Hellenischen Culte und Gottheiten mit ihrer Wurzel sämmtlich in das höchste Alterthum hinaufreichen, so werden wir nicht die in der historischen Zeit vorhandenen staatlichen Verbindungen als die Volkseinheiten an-

---

[1]) Dorier I. S. 13. vgl. Eckermann Religionsgesch. u. Myth. I. S. 233.

[2]) Vgl. Gerhard, über Griechenlands Volksstämme und Stammgottheiten (Berlin 1854) S. 6.

sehen können, in welchen die Culte und Gottheiten erwachsen sind, sondern wir haben uns umzuschauen nach solchen, welche jenseits dieser erst nach unzähligen Stürmen entstandenen Verbindungen liegen. Es läge nun zunächst sehr nahe, das Hellenische Volk als nationales Ganze ins Auge zu fassen und das Hellenische Urvolk vor seiner Zersplitterung als jene Einheit anzusehen, in der die Hellenischen Culte und Gottheiten ihren Ursprung haben. Allein dem widerspricht zuvörderst der ganze Zustand des Hellenischen Polytheismus selbst. Denn hätte derselbe auch nur im Wesentlichen schon in jener Urzeit bestanden, so würde der Forschung sich nicht das Resultat darbieten können, dass in den Localculten in der Regel die einzelnen Gottheiten abgesondert oder doch nur in kleinern und noch dazu sehr wechselnden Gruppen erscheinen, sondern gerade im Gegentheil müsste man erwarten, dass je weiter die Untersuchung vordränge, desto mehr Spuren sich fänden, dass auch die Localculte den Zusammenhang des polytheistischen Systems anerkannt und die einzelnen Gottheiten nur als Glieder dieses Ganzen betrachtet hätten. Sodann würde dabei auch eine Phase in der Geschichte des Volks übersehen, die für die gesammte Entwickelung desselben in staatlicher und culturhistorischer Beziehung von der höchsten Bedeutung ist, die Theilung in Stämme. Diese durchzieht das ganze Hellenische Leben so tief, macht sich selbst in den Zeiten, wo die Lebenskräfte der Nation anfingen auf die Neige zu gehen, noch in solcher Schärfe geltend, dass ihr Ursprung sicher in das höchste Alterthum versetzt werden muss, in eine Zeit, bis zu welcher keine historische Kunde hinaufreicht. Man darf behaupten, dass eigentlich das Hellenische Volk als Ganzes für die Geschichte gar nicht existire, sondern

nur in der Gliederung von Stämmen und späterhin von staatlichen Verbindungen, zu welchen die Stämme nach ihrer Zertrümmerung das Material geliefert hatten. Da nun also weder das Hellenische Volk als Ganzes, noch die staatlichen Verbindungen der historischen Zeit diejenigen Volkseinheiten darbieten, in welchen die Culte und Gottheiten entstanden gedacht werden können, so bleibt durchaus nichts Anderes übrig, als die Stämme für dieselben in Anspruch zu nehmen.

Ist diese Deduction richtig, so ist auch damit das Ziel der Forschung, welche auf die Entwicklungsgeschichte des Hellenischen Polytheismus gerichtet ist, unverrückbar festgestellt. Sie hat es nicht zu thun mit der Religion des Hellenischen Urvolks, das für sie eben so wenig existirt, wie für die Geschichte überhaupt, sondern sie kann als älteste ihr erreichbare Phase der Hellenischen Religion nur diejenige anerkennen, in welcher die Hellenischen Stämme als eben so viele religiöse Gemeinschaften dastanden. Sie muss aber dabei, will sie nicht voreilig sein, vor Vollendung der Forschung noch unentschieden lassen, ob je eine Gottheit für jeden Stamm, also eine Art Monotheismus, angenommen werden dürfe, oder ob bereits in den Stammesreligionen der erste Schritt zum Polytheismus gethan sei. Doch lässt immerhin der Zustand des spätern Polytheismus die Vermuthung zu, dass oft nur eine und nicht leicht mehr als zwei Gottheiten, eine männliche und eine weibliche, in den unvermischten Stammesreligionen vorhanden waren.

Dieses als festen Ausgangspunct genommen, lässt sich die weitere Entwicklung der Hellenischen Religion bis zur Entstehung des Homerischen Göttersystems an der Hand der äusseren Geschichte in ihren Grundzügen feststellen, ohne dass wir nöthig hätten, in die Einzel-

heiten der mythologischen Forschung uns einzulassen. So dunkel und verworren nämlich die Hellenische Geschichte bis zur Dorischen Wanderung herab auch immer sein mag, das Eine lässt sich deutlich erkennen, dass nach einander mehrere Stämme aus dem Norden, gewöhnlich aus Thessalien hervorbrechen, sich auf die südlichern Theile Griechenlands werfen, die vorhandenen staatlichen Existenzen über den Haufen stossen und an deren Stelle neue gründen. Selbst wieder von gleichem Schicksale betroffen, unterwerfen sie sich entweder den Siegern und verschmelzen mit ihnen, oder sie ziehen; mit anderen gleichfalls heimatlos gewordenen Bruchtheilen anderer Stämme, zuweilen unter Führung ihrer eigenen Sieger, übers Meer, um sich neue Wohnsitze zu suchen. In diesem Gange der Ereignisse war es begründet, dass die alten straffen Bande der Stammesgemeinschaften sich lockern und lösen mussten, wenn sie auch bei dem ersten geschichtlichen Auftreten noch in voller Stärke bestehen mochten. Gewöhnlich gründete der siegreich vordringende Stamm eine Mehrzahl von Staaten, die oft durch ihre geographische Lage weit von einander getrennt waren. Mochte nun auch das Bewusstsein der Stammesgemeinschaft unter ihnen noch lange sich erhalten, so war doch jeder Bruchtheil genöthigt, sich als selbständiges Ganze zu betrachten und ohne Rücksicht auf seine Stammesbrüder sich so einzurichten, wie es durch die eigenen Verhältnisse geboten war. In religiöser Beziehung gehört hierher, dass nicht mehr ein einziges gemeinsames Heiligthum für den ganzen Stamm ausreichte, sondern dass so viel neue Heiligthümer und Culte entstehen mussten, als Stammesbruchtheile vorhanden waren. Es ist diess ein sehr wichtiger Umstand besonders für die Methode der mythologischen Forschung, wovon

später [1]). Auf die weitere Entwicklung der Hellenischen Religion hatte dagegen der Umstand besonders Einfluss, dass in den neugegründeten Staaten ältere Volkselemente sitzen blieben, die entweder in ein Verhältnis der Hörigkeit zu den Siegern traten, oder von ihnen, wenn auch nicht immer als vollkommen Gleichberechtigte, in den neuen Staatsverband aufgenommen wurden. Namentlich in dem letztern Falle blieben natürlich die alten Culte ruhig bestehen, wurden selbst von dem herrschenden Stamme willig adoptirt, wenn auch nicht so hoch gehalten, wie der eigene Stammescult. Ich meine, es müsste einleuchten, wie auf diese Weise gewisse polytheistische Gruppen entstanden, die zwar nicht an allen Punkten Griechenlands gleich geordnet sein konnten, aber sicher doch auch nicht so verschieden und mannigfaltig waren, dass, wie Müller meint, jede Stadt ihren besondern Götterkreis gehabt hätte. Denn wir müssen bedenken, dass jeder Stamm zur Zeit seiner Blüthe nicht nur über weite Landstrecken seine Herrschaft ausdehnte, sondern dass er auch durch seine Macht eine imponirende Stellung denjenigen Staaten und Landschaften gegenüber einnahm, welche seiner Herrschaft nicht unterworfen waren, und dass daher sein Cult auch über sein Herrschaftsgebiet hinaus Anerkennung und Aufnahme finden musste. Wir können diesen Hergang noch in einigen Fällen ziemlich deutlich erkennen. Der Dorische Apollo wurde z. B. von den Joniern und Athenern hoch verehrt, obgleich beide sich der Dorischen Uebermacht nicht zu unterwerfen genöthigt gewesen waren; Dionysos, in welchem ich den Gott des Böotischen Stammes erkennen zu müssen glaube, fand auch in Attika und selbst im Peloponnes Verehrung, wenn

[1]) S. unten Cap. IX.

schon die Eroberungen seines Stammes nicht über die nach ihm benannte Landschaft in Mittelgriechenland hinausgingen.

Dennoch blieb natürlich noch ein grosses Schwanken über Zahl und Verhältniss der anerkannten und verehrten Gottheiten in den verschiedenen Landschaften Griechenlands, und es bedurfte eines neuen Momentes, um diejenige Uebereinstimmung und Festigkeit in das polytheistische System zu bringen, welche uns in späteren Zeiten entgegentritt. Dieses Moment war die Homerische Poesie. Es lässt sich nicht bestreiten, dass der polytheistische Kanon, welcher in den Homerischen Gedichten enthalten ist, nicht nur in der nachfolgenden poetischen Litteratur im Wesentlichen festgehalten wurde, sondern dass auch vermöge des tiefgreifenden Einflusses, den der Vortrag und die Lectüre der Ilias und Odyssee auf die ganze Nation ausübten, die landschaftlichen und localen Anschauungen der Autorität Homer's im Ganzen sich unterordneten und accommodirten. Will man also von einer Hellenischen Nationalreligion reden, so wird diese eben nur die Homerische sein können. So weit hat Preller Recht [1]), und man kann selbst dagegen nichts zu erinnern haben, wenn er in seinen Forschungen darauf ausgeht, die Abweichungen von diesem nationalen Kanon, die sich später in einzelnen Puncten geltend machen, aufzusuchen und auf ihre erste literarische Quelle zurückzuführen. Aber man darf sich nicht verhehlen, dass auf diesem Wege die religiösen Anschauungen der Hellenen in ihrer eigentlichen Wurzel nicht erfasst werden können, ja, dass diese Methode, einseitig durchgeführt, sogar ein ganz falsches

---

[1]) Dem. u. Pers. S. 20.

Bild über die Zustände des religiösen Bewusstseins des Volks, selbst in der historischen Zeit, geben würde.

Um das Verhältniss Homers zu der Religion des griechischen Volkes richtig zu fassen, darf man zunächst nicht vergessen, dass die Homerischen Gedichte ihren Ursprung nicht im Mutterlande, sondern in den Colonien an der kleinasiatischen Küste und auf den benachbarten Inseln haben. Denn wollte man auch der Meinung beipflichten, die ich aus guten Gründen verwerfen muss, dass die dortigen Ansiedler bereits aus dem Mutterlande kleinere auf den Trojanischen Sagenkreis bezügliche Lieder mitgebracht hätten, welche in die grössern Gedichte Homers verarbeitet wären, so würde doch nicht behauptet werden können, dass durch jene bereits die religiösen Anschauungen so fixirt gewesen sein, dass die in den Colonien sich entwickelnden Ansichten ihren Einfluss nicht hätten geltend machen können. Nun haben wir aber schon früher beiläufig bemerkt, dass gerade bei der Gründung von Colonien eine noch stärkere Mischung der Stämme einzutreten pflegte, als irgend wo im Mutterlande, oft in solchem Grade, dass der Stamm, welchem dieselben gewöhnlich zugeschrieben werden, nur nominell an der Spitze stand. Insbesondere wissen wir von den Ioniern, die jedenfalls einen sehr erheblichen Antheil an der Homerischen Poesie gehabt haben, dass sie mit Abanten, Minyern, Kadmeern, Dryopern, Phocensern, Molossern, Arkadiern, Epidauriern, Pyliern und andern zersprengten Trümmern Griechischer Völkerschaften aufs stärkste untermischt waren [1]). Er lag also hier mehr als irgend wo im Mut-

[1]) Herod. I, 146. Paus. VII, 2, 3. vgl. Hermann St. A. 77. An eine ursprüngliche Sesshaftigkeit der Ionier in diesen Gegenden kann ich nicht glauben. Keine Sage deutet darauf;

terlande die Nothwendigkeit vor, die verschiedenen Culte und Gottheiten der zahlreichen Stammestrümmer in ein bestimmtes Verhältnis zu einander zu setzen, so weit das nicht schon im Mutterlande geschehen war. Es konnte dabei unmöglich die Würde und Macht der einzelnen Gottheiten in ihrem vollen Umfange festgehalten werden; sie mussten sich vielmehr gegenseitig einander beschränken, am Umfang ihrer Machtsphäre einbüssen, was sie an Allgemeinheit der Geltung gewannen. Auch im Culte musste Manches geändert werden, weil eine geringe Zahl vielleicht auf weiten Strecken zerstreuter Stammesverwandten sicher nicht im Stande war, denselben in dem vollen Glanze seiner alten Herrlichkeit aufrecht zu erhalten. Ferner musste sich bei allmählicher Verschmelzung der verschiedenen Volkselemente und dadurch vermitteltem Austausch ihrer Gottesideen nach und nach das Charakteristische der einzelnen Göttergestalten verwischen und einer gewissen typischen, fast möchte ich sagen, abstracten Vorstellung Platz machen, die denn auch in den Homerischen Gedichten das Individuelle dergestalt in den Hintergrund treten lässt, dass die Spuren des Letztern oft nur noch dem

---

doppelt auffällig bei einem Stamme, der die Künste und Kenntnisse des Morgenlandes nach Griechenland gebracht haben soll (Curtius Ionier S. 14) und der uns den ersten Logographen geliefert hat; und wenn Curtius (S. 4) zu meinen scheint, dass sie zu massenhaft hier sässen, um übers Meer gewandert sein zu können, so ist theils nicht nachzuweisen, wie gross ihre Zahl gewesen, theils zeigt die Geschichte anderer Hellenischen Colonisationen, dass eine massenhafte Wanderung übers Meer doch nicht so unwahrscheinlich ist. Auch das entlegene Kyrene z. B., von der kleinen Insel Thera aus colonisirt, hatte eine starke Hellenische Bevölkerung und bildete einen mächtigen Hellenischen Staat. Herod. IV, 160.

schärften Auge des Forschers sichtbar sind. Nicht geringen Einfluss übte endlich der rasche Fortschritt in der Culturentwicklung, welcher die kleinasiatischen Colonien auf den Höhepunct ihrer Blüthe brachte, ehe noch das Mutterland zum vollen Bewusstsein seiner Kräfte erwacht war. Ausser den günstigen klimatischen und geographischen Verhältnissen und dem Contact mit den civilisirten Nationen des Orients hat dazu noch der Umstand mitgewirkt, dass in diesen Colonien die alten straffen, das Individuum unter das eiserne Joch der Sitte und des Herkommens beugenden Fesseln des Stammeslebens vollständig abgeschüttelt wurden, während sie im Mutterlande, wenn auch ziemlich gelockert, doch theilweise noch fortbestanden. In die Nothwendigkeit versetzt, für die in diesem Gemisch von Stämmen unbrauchbar gewordenen Formen des frühern politischen und socialen Lebens neue zu ersinnen und zum Theil durch Acte positiver Gesetzgebung ins Dasein zu rufen, wurde der Geist nicht nur vielfach zur Thätigkeit angeregt, sondern er lernte auch sich leichter von althergebrachten Vorstellungen jeder Art zu emancipiren; kurz, er war im Stande, den Schritt in der religiösen Entwicklung, den jede Naturreligion früher oder später thun muss, nämlich den Uebergang von überwiegend physischen zu ethischen und, was damit zusammenhängt, anthropomorphistischen Vorstellungen über die Gottheit, rascher und entschiedener zu vollziehen, als es im Mutterlande möglich war, wo ohnehin viele aus der ältern Auffassung hervorgegangene Culte durch ihren Fortbestand den Fortschritt erschwerten.

Auf solchem Boden und unter solchen Verhältnissen erwachsen, giebt sich die in den Homerischen Gedichten vorliegende religiöse Anschauung, verglichen mit derjenigen Phase der griechischen Religion, die wir oben

als den Ausgangspunct derselben festgestellt haben, gewissermassen als letzten Ausläufer einer Jahrhunderte umfassenden Entwicklung zu erkennen, und wer trotzdem jene an die Spitze stellen zu dürfen vermeint, der stellt die Sache geradezu auf den Kopf. Der Fehler wird aber noch grösser, wenn wir erwägen, dass die Homerischen Gedichte nicht einmal ein vollständiges und getreues Bild der Religion ihres engern Vaterlandes und ihrer eigenen Zeit liefern. Sie bewegen sich ja durchaus nicht auf dem Boden der Wirklichkeit, sondern durchweg auf dem idealen der Phantasie, welche die Conturen und Farben ihrer Gemälde zwar in sehr vielen Fällen ihrer eigenen Umgebung entlehnt, aber doch nicht diese, sondern die im verklärten Glanze übermenschlicher Thatkraft ihr vorschwebende Vorwelt darstellen will. Und wie nun in Beziehung auf diese gar oft freie Dichtung sich geltend macht, so darf auch mit Grund angenommen werden, dass auch der Götterwelt nicht selten Farben geliehen sind, von denen der Volksglaube nichts wusste. Noch mehr aber fällt ins Gewicht, dass der Stoff der homerischen Gedichte nicht gestattete, die bestehenden Cultusverhältnisse und die mannigfachen Beziehungen der Gottheiten zu dem staatlichen, socialen und Familienleben einigermassen genau vorzuführen. Wir erfahren von den grossen panegyrischen Festen, die in den Colonien wie im Mutterlande unstreitig schon damals bestanden, und von den dabei üblichen Cultushandlungen direct gar nichts; viel zu wenig von dem Glauben und den Gebräuchen, die sich an die drei wichtigsten und in allen Religionen so bedeutungsvoll hervortretenden Acte des menschlichen Lebens, Geburt, Vermählung und Tod, knüpften; lange nicht genug von den Beziehungen der einzelnen Gottheiten zu den Beschäftigungen, auf welchen die Exi-

stens der menschlichen Gesellschaft beruht — kurz, wüssten wir von der Griechischen Religion weiter nichts, als was die Homerischen Gedichte uns bieten, wir würden nicht begreifen, wie das Griechische Volk mit einer so wenig ins practische Leben eingreifenden Religion sich hätte befriedigt fühlen können. —

Aus den gegebenen Andeutungen folgt, dass eine Entwicklungsgeschichte des Griechischen Polytheismus von dem in den Homerischen Gedichten enthaltenen und in dem darauf weiter bauenden theogonischen Gedichte Hesiod's geordneten und vervollständigten Systeme zuvörderst gänzlich absehen, auch jeder eigenen Systematisirung sich gänzlich enthalten muss. Sie hat vielmehr jede der grossen Cultusgottheiten — die untergeordneten Gottheiten kümmern sie zunächst nicht — isolirt für sich zu betrachten, nachzuweisen, welchem Stamme sie ursprünglich angehörte [1]), die Vorstellungen

---

[1]) In den Jahrbb. f. Philol. u. Pädag. 1855. S. 27. äussert Preller gelegentlich: „Ethnographische Erörterungen lassen sich bei eingehender Behandlung der Griechischen Mythologie allerdings nicht wohl umgehen. Doch bleibe ich bei meiner schon in dem Buche über Demeter und Persephone ausgesprochenen Ueberzeugung, dass von O. Müller und in dessen Schule viel zu viel Gewicht auf diese Sonderungen der Stämme und überhaupt auf das Locale gelegt wurde, welches sich selten mit Sicherheit so weit ins Einzelne verfolgen lässt und vor welchem bei solcher Behandlung das im höheren Sinne Nationale und Ideale des Griechischen Volksglaubens nur zu oft zurücktritt." Meiner Ueberzeugung nach hat O. Müller die Stämme noch lange nicht scharf genug gesondert, und ich glaube nicht nur, dass die Sonderung sich mit voller Sicherheit durchführen lässt, sondern auch, dass, wenn die Sache richtig angegriffen wird, sowohl dem Nationalen, so weit es vorhanden, als dem Idealen des Griechischen Volksglaubens erst so sein volles Recht und sein richtiges Licht zu Theil werden kann.

zu ermitteln, unter welchen sie vor ihrer Verbindung mit Gottheiten anderer Stämme und vor ihrem Eintritt in das polytheistische System verehrt wurde, und endlich die historischen Verhältnisse darzulegen, durch welche ihr Eintritt in das System und ihre Stellung in demselben vermittelt wurde. Gewis eine äusserst schwierige und weitläuftige Aufgabe, der die mythologische Forschung sich aber durchaus nicht entziehen kann, wenn sie auf den Namen einer Wissenschaft Anspruch machen will.

Auf welchem Wege lässt sich aber diese Aufgabe lösen? Das zu bestimmen ist allerdings nicht leicht. So viel möchte freilich wohl klar sein, dass in den Localculten des Mutterlandes Reste jener ältern Phase der Hellenischen Religion zu finden sein müssen. Denn hier haben die Stämme als solche wenigstens eine Zeitlang noch existirt. Aber datiren alle Localculte wirklich aus der Periode, in welcher die Stammesculte sich noch wesentlich rein erhalten hatten? Sind nicht viele Heiligthümer selbst von anscheinend hohem Alter erst zu einer Zeit gegründet, in welcher Berührungen und Verkehr der Stämme unter einander einen Austausch der Culte herbeigeführt hatten? Und lässt sich denn erwarten, dass die alten Localculte der Stämme, wenn ihre Gründer verdrängt, vernichtet oder unterworfen waren, von den Siegern, wenn diese sie auch bestehen liessen und adoptirten, ganz im Sinne ihrer Stifter fortgesetzt wurden? Ja, änderten sich nicht auch im Laufe der Zeit die religiösen Anschauungen derjenigen Stämme, welche im Besitze ihrer alten Heiligthümer geblieben waren, und konnte diese Veränderung ohne Einfluss auf den Cultus bleiben?

Ich möchte durch diese Fragen deutlich machen, dass eine Aufzählung und Untersuchung der in histo-

rischer Zeit noch bestehenden Localculte [1]), wenn auch ein viel vollständigeres Material dazu vorläge, als wir wirklich besitzen, doch nicht zu dem Ziele führen würde, welches wir erstreben. Wir würden also dasselbe ganz aufgeben müssen, wenn nicht die im vorigen Capitel an einem einzelnen Beispiele nachgewiesene Thatsache, dass in den Heroenmythen mannichfache Reste jener ältern Phase der Hellenischen Religion enthalten sind, uns neue Mittel der Forschung an die Hand gäbe. In den folgenden Capiteln wollen wir, ohne die übrigen Tendenzen dieser Schrift aus den Augen zu verlieren, dieselben dazu benutzen, um darzuthun, auf welchem Wege die Göttertrias, Zeus, Poseidon, Hades, an die Spitze des Homerischen Göttersystems gelangt ist.

---

[1]) Es ist diess die Methode O. Müller's, die er besonders in seiner Abhandlung über Pallas Athene zur Anwendung gebracht hat.

Sechstes Capitel.

Pelias und Neleus.

Apollod. I, 9, 8. 9. 10: *Τυρὼ δὲ ἡ Σαλμωνέως θυγάτηρ καὶ Ἀλκιδίκης παρὰ Κρηθεῖ τῷ Σαλμωνέως ἀδελφῷ τρεφομένη, ἔρωτα ἴσχει Ἐνιπέως τοῦ ποταμοῦ· καὶ συνεχῶς ἐπὶ τὰ τούτου ῥεῖθρα φοιτῶσα, τούτοις ἀπωδύρετο. Ποσειδῶν δὲ εἰκασθεὶς Ἐνιπεῖ, συγκατεκλίθη αὐτῇ· ἡ δὲ γεννήσασα κρύφα διδύμους παῖδας ἐκτίθησιν. ἐκκειμένων δὲ τῶν βρεφῶν, παριόντων ἱπποφορβῶν, ἵππος μία προσαψαμένη τῇ χηλῇ θατέρου τῶν βρεφῶν πελιόν τι τοῦ προσώπου μέρος ἐποίησεν. ὁ δὲ ἱπποφορβὸς ἀμφοτέρους τοὺς παῖδας ἀνελόμενος ἔθρεψε, καὶ τὸν μὲν πελιωθέντα Πελίαν ἐκάλεσε, τὸν δὲ ἕτερον Νηλέα. —*

ἐστασίασαν δὲ ὕστερον πρὸς ἀλλήλους, καὶ Νηλεὺς μὲν ἐκπεσὼν ἦκεν εἰς Μεσσήνην καὶ Πύλον κτίζει [1]*· καὶ γαμεῖ Χλωρίδα τὴν Ἀμφίονος ἐξ ἧς αὐτῷ γίνεται θυγάτηρ*

---

1) vgl. Paus. IV, 2, 5: (*Ἀφαρεὺς*) *Νηλέα τὸν Κρηθέως τοῦ Αἰόλου, Ποσειδῶνος δὲ ἐπίκλησιν, ἀνεψιὸν ὄντα αὐτῷ, φεύγοντα ἐξ Ἰωλκοῦ Πελίαν ἐδέξατο οἴκῳ, καὶ τῆς γῆς οἱ ἔδωκε τὰ ἐπὶ θαλάσσῃ, ἐν οἷς ἄλλαι τε ἦσαν πόλεις καὶ ἡ Πύλος, ἔνθα καὶ ᾤκησε καὶ τὸ βασίλειον κατεστήσατο ὁ Νηλεύς.* Diod. Sic. IV, 68: *Τῇ δὲ Τυροῖ μιγεὶς Ποσειδῶν παῖδας ἐγέννησε Πελίαν καὶ Νηλέα. — Κρηθέως δὲ τελευτήσαντος ἐστασίασαν περὶ τῆς βασιλείας Πελίας τε καὶ Νηλεύς· Τούτων δὲ Πελίας μὲν Ἰωλκοῦ καὶ τῶν πλησίον χωρῶν ἐβασίλευσε. —*

μὲν Πηρώ· ἄρρενες δὲ Ταῦρος καὶ Ἀστέριος, Πυλάων, Δηΐμαχος, Εὐρύβιος, Ἐπίθαος, Ῥάδιος, Εὐρυμένης, Εὐαγόρας, Ἀλάστωρ, Νέστωρ, Περικλύμενος.

Πελίας δὲ περὶ Θετταλίαν κατῴκει. —

ibid. 16: Αἴσονος δὲ τοῦ Κρηθέως καὶ Πολυμήδης τῆς Αὐτολύκου Ἰάσων. οὗτος ᾤκει ἐν Ἰωλκῷ, τῆς δὲ Ἰωλκοῦ Πελίας ἐβασίλευσε μετὰ Κρηθέα. ᾧ χρωμένῳ περὶ τῆς βασιλείας ἐθέσπισεν ὁ θεὸς, τὸν μονοσάνδαλον φυλάξασθαι. τὸ μὲν οὖν πρῶτον ἠγνόει τὸν χρησμὸν, αὖθις δὲ ὕστερον αὐτὸν ἔγνω. τελῶν γὰρ ἐπὶ τῇ θαλάσσῃ Ποσειδῶνι θυσίαν, ἄλλους τε πολλοὺς ἐπὶ ταύτῃ καὶ τὸν Ἰάσονα μετεπέμψατο κ. τ. λ.

Hom. Od. XI, 235 ff.

ἐνθ' ἦτοι πρώτην Τυρὼ ἴδον εὐπατέρειαν,
ἣ φάτο Σαλμωνῆος ἀμύμονος ἔκγονος εἶναι,
φῆ δὲ Κρηθῆος γυνὴ ἔμμεναι Αἰολίδαο·
ἣ ποταμοῦ ἠράσσατ' Ἐνιπῆος θείοιο,
ὃς πολὺ κάλλιστος ποταμῶν ἐπὶ γαῖαν ἵησιν,
καί ῥ' ἐπ' Ἐνιπῆος πωλέσκετο καλὰ ῥέεθρα.
τῷ δ' ἄρ' ἐεισάμενος γαιήοχος ἐννοσίγαιος
ἐν προχοῇς ποταμοῦ παρελέξατο δινήεντος·
πορφύρεον δ' ἄρα κῦμα περιστάθη, οὔρεϊ ἶσον,
κυρτωθέν, κρύψεν δὲ θεὸν θνητήν τε γυναῖκα.
αὐτὰρ ἐπεί ῥ' ἐτέλεσσε θεὸς φιλοτήσια ἔργα,
ἔν τ' ἄρα οἱ φῦ χειρί, ἔπος τ' ἔφατ', ἔκ τ' ὀνόμαζεν·
χαῖρε, γύναι, φιλότητι. περιπλομένου δ' ἐνιαυτοῦ
τέξεαι ἀγλαὰ τέκνα, ἐπεὶ οὐκ ἀποφώλιοι εὐναὶ
ἀθανάτων· σὺ δὲ τοὺς κομέειν ἀτιταλλέμεναί τε.
νῦν δ' ἔρχευ πρὸς δῶμα καὶ ἴσχεο μηδ' ὀνομήνῃς·
αὐτὰρ ἐγώ τοί εἰμι Ποσειδάων ἐνοσίχθων.

Νηλεὺς δὲ μετὰ τῶν συναπολουθησάντων παραγενόμενος εἰς Μεσσήνην, πόλιν ἔκτισε Πύλον, δόντων αὐτῷ τῶν ἐγχωρίων. Τούτῳ δὲ βασιλεύων καὶ γήμας τὴν Ἀμφίονος τοῦ Θηβαίου παῖδας ἐγέννησε δώδεκα.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

ὣς εἰπὼν ὑπὸ πόντον ἐδύσετο κυμαίνοντα,
ἡ δ' ὑποκυσαμένη Πελίην τέκε καὶ Νηλῆα,
τὼ κρατερὼ θεράποντε Διὸς μεγάλοιο γενέσθην.
ἀμφοτέρω· Πελίης μὲν ἐν εὐρυχόρῳ Ἰαωλκῷ
ναῖε πολύρρηνος, ὁ δ' ἄρ' ἐν Πύλῳ ἠμαθόεντι.

Homer kennt auch die Vermählung des Neleus mit Chloris, der Tochter des Iasiden Amphion, Königs der Minyeischen Stadt Orchomenos [1]), und weiss, dass Neleus zwölf Söhne hatte [2]). Ob das von Neleus erbaute und von ihm und seinen Nachkommen beherrschte Pylos das Messenische oder das Triphylische sei, war schon im Alterthume streitig. O. Müller hat sich dafür entschieden, dass Homer's Pylos das Triphylische sei, räumt aber ein, dass dem Nestor auch wohl das Messenische Pylos unterthan gewesen sein möge [3]); und sicher lassen die Wiederkehr gleicher Namen und manche andere Umstände den Schluss zu, dass in beiden Landschaften derselbe Volksstamm — gleichzeitig oder nacheinander — sesshaft gewesen sein muss. Unter solchen Umständen war es dem Mythus unmöglich, beide Städte bestimmt aus einander zu halten, und es wird also Apollodor's Angabe, dass Neleus nach Messene gezogen sei und dort Pylos gegründet habe, uns nicht im Wege stehen, wenn es aus andern Gründen wahrscheinlicher erscheint, dass ursprünglich das Triphylische gemeint war.

Der Fluss Enipeus kann dem ganzen Zusammenhang des Mythus nach nur der Thessalische Fluss sein, und ich sehe nicht ein, was Müller bewegen konnte zu meinen, dass in der Odyssee die Zeugung an dem

---

1) Od. XI, 281 ff.
2) Il. XI, 692.
3) Orchom. S. 365. vgl. Herm. St. A. 17, 13.

Flusse Enipeus vor sich gehe, der bei Salmone vorbeifliesst und in den Alpheios fällt [1]). Uebrigens soll, um diess gleich hier zu bemerken, die Erzählung, dass Poseidon die Gestalt des Flussgottes angenommen habe, die beiden Poseidonssöhne zugleich andeutungsweise als Söhne dieses hinstellen, worin denn, nach Analogie des Mythus von der Asopostochter Aigina (oben S. 76), nur der Sinn liegen kann, dass an den Ufern dieses Flusses ihre Heimat war.

Wir betrachten nun zunächst die Person des Pelias, und zwar gehen wir dabei von dem Namen aus. Die Etymologie desselben, welche in der Apollodorischen Erzählung gegeben wird, ist zwar sprachlich unzweifelhaft richtig, allein für jeden Mythenkenner ist es sofort klar, dass das ganze Ereignis, von dem der Name hergeleitet wird, nur ein etymologisches Mährchen und ohne alle tiefere Bedeutung ist. Welches ist aber die wahre Bedeutung des Namens? Erwägen wir, dass Pelias der Sohn des Meeresgottes Poseidon ist, als Verehrer dieses Gottes im Mythus auftritt, dass ferner das Adjectivum *πολιός*, welches mit *πελιός* etymologisch aufs engste verwandt ist [2]), bei Homer und andern Dichtern ein gar nicht seltenes Epitheton des Meeres ist, so kann es nicht zweifelhaft sein, dass Pelias selbst eine heroische Metamorphose des Poseidon ist, der ja bei Lateinischen Dichtern von der Farbe des Meeres schlichtweg Caeruleus heisst. Aber die Heroisirung des Gottes würde ganz überflüssig, überhaupt die ganze Erzählung von Pelias sinnlos sein, wenn Letzterer hier nur seinen Vater und

---

1) Orch. S. 371.

2) Es ist eigentlich ganz dasselbe Wort, denn dass inlautendes ε und ο sehr häufig, besonders in Verbalwurzeln, mit einander wechselt, ist bekannt.

nicht zugleich den diesen verehrenden Stamm repräsentirte. Welches dieser Stamm gewesen sei, ist hier gerade nicht so ganz leicht zu bestimmen. Zwar ist Thessalien und insbesondere Iolkos als sein Herrschaftsgebiet namhaft gemacht, und das giebt schon einen Anhaltspunct; allein eben hier haben sich die Stämme so in einander verschoben, und die mythischen Berichte darüber sind so verworren, dass man leicht irre geleitet werden kann. Man möchte wohl zunächst an die Aeoler denken; denn diese sind ohne Zweifel in dieser Gegend einst mächtig gewesen, und obendrein ist Tyro, die Mutter des Pelias, eine Enkelin des Aiolos und wird nach der Geburt der Zwillinge Gemahlin des Aioliden Kretheus. Allein theils lässt sich von den Aeolern, wenn man sie nur von den Minyern gehörig sondert [1]), nicht erweisen, dass sie den Poseidon als ihren Stammesgott verehrt haben [2]), theils ist das genealogische Verhältnis des Pelias zu den Aioliden der Art,

---

[1]) Allerdings sind die Minyer häufig als Aeolisch betrachtet worden, auch von O. Müller; aber mit Unrecht. Eine in Iolkos vor sich gegangene Mischung hat freilich zu mannigfaltiger Verknüpfung der Heroen und Sagen beider Stämme geführt, die leicht zu diesem Irrthum verleiten konnte. — Ueberhaupt ist bei der Untersuchung über die alten Stämme und ihr Verhältnis zu einander weit mehr zu scheiden als zu combiniren, und bevor man über ihre Verwandtschaft aburtheilt, erst ihre Selbständigkeit anzuerkennen. Ich bemerke das gegen Curtius, der seiner Hypothese über die Ionier zu Liebe die verschiedenartigsten Stämme und Völker unter einen Hut bringt.

[2]) Gerhard Gr. Mythol. I. S. 39. nimmt diess freilich mit Berufung auf das Verhältnis des Pelias und Neleus zu dem Gotte an. Dass dieser Umstand nichts dafür beweist, wird der Gang unserer Darstellung zeigen. Andere Gründe dagegen können erst in zusammenhängender Entwicklung der Aeolischen Mythologie vorgebracht werden.

dass daraus auf eine Berührung zweier verschiedener Stämme geschlossen werden muss; denn in solchen Fällen pflegen gewöhnlich weibliche Mittelglieder einzutreten. Wenn ich nun die Behauptung aufstelle, dass Pelias ein Repräsentant des Minyeischen Stammes sei, so würde diess schon durch den doppelten Umstand einigermassen gerechtfertigt sein, dass die Minyer vor Alters gerade in und um Iolkos ihren Hauptsitz gehabt haben, und dass sie von den ältesten Zeiten her als ein meerbefahrender Stamm bekannt sind. Allein es lässt sich auch direct beweisen, dass die Minyer wirklich den Poseidon als ihren Stammgott verehrten.

Denn die berühmte Minyerstadt Orchomenos gehörte dem Bunde der sieben Städte an, welcher sich an den Tempel des Poseidon auf der Insel Kalaureia knüpfte [1]), und Minyas, der angebliche König dieser Stadt, hier und in Thessalien der Heros ἐπώνυμος des Minyeischen Stammes, leitet sein Geschlecht von Poseidon her [2]). Die Minyer in Triphylien bildeten eine Heptapolis, deren religiöser Mittelpunct der Tempel des Poseidon Samios auf dem Vorgebirge Samikon war [3]). Diese Triphylischen Minyer sollen nach Herodot und Strabo [4]) aus Lakonien eingewandert sein, wo am Gebirge Tay-

---

1) Strab. VII. p. 374.

2) Er heisst Sohn des Poseidon und der Chrysogeneia (Schol. Apoll. Rh. III, 1094. Schol. Pind. Pyth. IV, 130.), des Poseidon und der Kalirrhoe (Schol. Pind. Ol. XIV, 5. Tzetz. Lyc. 874.), des Poseidon und der Tritogeneia (Schol. Pind. Pyth. IV, 120.), des Poseidon und der Hermippe (Schol. Apoll. Rh. I, 230.), Sohn des Chryses und Enkel des Poseidon und der Chrysogeneia (Paus. IX, 36, 4.). Einige abweichende Genealogieen s. bei Müller Orch. S. 138.

3) Müller Orch. S. 360 ff.

4) Herod. IV, 148. Strab. VIII. p. 347.

getos Lemnische Minyer sich niedergelassen hatten [1]); der alterthümliche Höhlentempel des Poseidon *Ταινάριος* auf dem Vorgebirge Tainaron [2]), in welches jenes Gebirge ausläuft, wird also wohl eine Gründung eben dieser Minyer sein. Von Lakonien wanderte ein anderer Theil des Stammes unter Führung der Aegiden nach der Insel Thera: auch hier ist alter Poseidonscult nachgewiesen [3]), und der Name des Stammvaters jenes Heroengeschlechtes *Αἰγείς* ist nur ein Beiname des Poseidon [4]).

Die Beweiskraft dieser Thatsachen wird dadurch nicht geschwächt, dass auch bei den Pelasgern in Aegialea und an einigen Puncten von Argolis, namentlich in Trözen, Poseidon als Stammvater verehrt wurde; denn sind die Aegialeer und die Trözenier auch nicht für Minyer zu halten, so beweist doch die Gleichheit ihres Cultes, dass sie denselben nahe verwandt waren [5]).

Pelias ist also der heroische Repräsentant des Gottes Poseidon und des ihn verehrenden Stammes der Minyer in Iolkos. Berichtet nun der Mythus, dass dessen Zwillingsbruder Neleus in Pylos sich niedergelassen habe, so scheint das die Thatsache anzudeuten, dass Minyer aus Iolkos nach Pylos ausgewandert sein. Und in der That finden wir nun, wie eben schon nachge-

---

1) Müller Orch. S. 313 ff.

2) Paus. III, 25, 5. 12, 5.

3) Boeckh, Abh. d. Berl. Akad. 1836. S. 48.

4) Müller Prolegg. S. 272.

5) Der von Gerhard (Gr. Myth. S. 205. vgl. über Ursprung Wesen und Geltung des Poseiden. Berl. 1851) behauptete ausländische, wahrscheinlich Karische Ursprung des Poseidon wird also nach unsern Grundsätzen so lange problematisch bleiben, als nicht erwiesen ist, dass die oben erwähnten Volkselemente ausländischen oder Karischen Ursprungs sind.

wiesen ist, in Triphylien eine Minyeische Ansiedlung. Diese soll freilich zunächst aus Lakonien hergekommen sein, allein wir wissen schon, dass der Mythus die Mittelstationen der Wanderungen zu übergehen und an die Urheimat anzuknüpfen liebt, und von dieser Seite wäre also gegen die Richtigkeit der Deutung nichts einzuwenden. Dagegen haben wir schon früher Gelegenheit gehabt zu bemerken, dass brüderliches Verhältnis der Heroen ein Ausdruck des Zusammenwohnens, der Berührung oder Verschmelzung zweier Völkerschaften zu sein pflegt (oben S. 59), und noch grösseres Bedenken muss es erwecken, dass das Geschlecht der Neliden von Herodot mit dürren Worten dem Stamme der Kaukonen zugewiesen wird [1]). Es ist kein Grund, diese Angabe anzufechten, da Herodot von den Verhältnissen der kleinasiatischen Ionier so genaue Kunde hat, dass er in Betreff der Herkunft eines Geschlechts, welches noch lange Zeit einem Theile derselben seinen König gab, unmöglich sich irren konnte. Ohnehin ist wenigstens die Pylische Abkunft der Neliden ausser allem Zweifel. Hiernach ist es gewis, dass Neleus zunächst nur für einen Heros und Repräsentanten der Kaukonen gelten kann, und der Mythus, der ihn einen Zwillingsbruder des Pelias nennt und seine ursprüngli-

---

1) Herod. I, 147: *Βασιλέας δὲ ἵστησαντο (Ἴωνες), οἱ μὲν αὐτῶν Ἀνιόνος ἀπὸ Γλαύκου τοῦ Ἱππολόχου γεγονότας, οἱ δὲ Καύκωνας Πυλίους ἀπὸ Κόδρου τοῦ Μελάνθου.* Melanthos war ein Nelide aus Pylos, Herod. V, 65: *Μετὰ δὲ ἐξεχώρησαν (οἱ Πεισιστρατίδαι) ἐς Σίγειον τὸ ἐπὶ τῷ Σκαμάνδρῳ, ἄρξαντες μὲν Ἀθηναίων ἐπ' ἔτεα ἕξ τε καὶ τριήκοντα, ἐόντες δὲ καὶ οὗτοι ἀνέκαθεν Πύλιοί τε καὶ Νηλεῖδαι, ἐκ τῶν αὐτῶν γεγονότες καὶ οἱ ἀμφὶ Κόδρον τε καὶ Μίλανθον, οἳ πρότερον ἐπήλυδες ἐόντες ἐγένοντο Ἀθηναίων βασιλῆες.* Vgl. Paus. II, 18, 8. 9. VII, 2, 3. Herm. St. A. 102, 6.

che Heimat nach Thessalien verlegt, scheint also sagen zu wollen, dass dort bereits Kaukonen und Minyer neben einander gewohnt und in naher Berührung gestanden hätten. Davon ist uns aber sonst nicht das Geringste bekannt. Es bleibt also nichts Anderes übrig, als anzunehmen, dass erst das Zusammentreffen der Minyer und Kaukonen in Triphylien [1]) die Heroen der beiden Stämme in diess verwandtschaftliche Verhältnis gebracht hat, welches dann in die Urheimat der Minyer zurückdatirt wurde [2]) — ein Hergang, der seine Analogie in der Versetzung des erst in Kleinasien entstandenen Heros Triopas nach dem Dotischen Gefilde findet. Dabei sollte man nun freilich erwarten, dass nicht bloss von einer Einwanderung des Neleus, sondern auch des Pelias die Rede wäre, von dem das ja mit viel besserm Rechte gesagt werden könnte. Dass diess nicht geschieht, hat folgenden Grund. Aus dem Geschlechte der Neliden stammten, wie schon gesagt, die Könige mehrerer Ionischer Städte in Kleinasien; unter der Führung dieses Geschlechtes sollte die Ionische Wanderung

---

1) Ueber die Wohnsitze der Kaukonen Strab. VIII. p. 345: *Οἱ μὲν καὶ ὅλην τὴν νῦν Ἠλείαν, ἀπὸ τῆς Μεσσηνίας μέχρι Δύμης, Καυκωνίαν λεχθῆναί φασιν. Ἀντίμαχος οὖν Ἐπειοὺς καὶ Καύκωνας ἅπαντας προσαγορεύει. Τινὲς δὲ, ὅλην μὲν μὴ κατασχεῖν αὐτοὺς, δίχα δὲ μεμερισμένους οἰκεῖν, τοὺς μὲν πρὸς τῇ Μεσσηνίᾳ κατὰ τὴν Τριφυλίαν, τοὺς δὲ πρὸς τῇ Δύμῃ κατὰ τὴν Βουπρασίδα καὶ τὴν παίλην Ἦλιν, Ἀριστοτέλης δ' ἐνταῦθα μάλιστα οἴδεν ἱδρυμένους αὐτούς.* Man hielt sie für eine Arkadische Völkerschaft, was jedenfalls den Gedanken an ehemalige Sesshaftigkeit in Thessalien ausschliesst.

2) Dass auch die Mutter der Zwillinge, Tyro, nicht in Thessalien, sondern in Elis ihre ursprüngliche Heimat hat, beweist ihre Abstammung von Salmoneus, dem Eponymen der Stadt Salmone oder Salmonia in Elis.

von Athen aus vor sich gegangen, Milet, die bedeutendste der Ionischen Städte, von einem Neleus gegründet sein [1]). Das machte die Sage natürlich geneigt, den mythischen Ahnherrn dieses Geschlechts als den Repräsentanten der gesammten Ionischen Dodekapolis zu betrachten, was zu dem leicht verständlichen mythischen Ausdruck führte, dass Neleus zwölf Söhne gehabt habe. Darüber trat nun der Repräsentant der Minyer, Pelias, so in den Hintergrund, dass die eigentlich von ihm zu erzählende Wanderung aus Thessalien nach Pylos ebenfalls auf den Neleus übertragen wurde. Von besondern Interesse für die Einsicht in das Wesen des historischen Mythus und darum noch einmal ausdrücklich hervorzuheben ist der Umstand, dass die Schicksale eines Volkes, welche vielleicht Jahrhunderte zu ihrer Entwicklung gebrauchten, in der Sage so zusammengeschrumpft sind, dass sie von Anfang bis zu Ende als die Erlebnisse einer einzigen Person dargestellt werden konnten. Zwar liefern die früher behandelten Mythen ebenfalls Belege zu dieser Erscheinung, und wir haben diess bei Pelops ausdrücklich hervorgehoben, aber so klar und in so auffälligem Grade, wie hier, trat es nicht hervor. Ein ehemals in Thessalien sesshafter Volksstamm siedelt sich, nachdem er von mehreren andern Puncten verdrängt ist, in Triphylien neben einem andern an, beide wandern darauf nach Attika und lassen sich endlich in

---

1) Strab. XIV. p. 633. Paus. VII, 2. Von den meisten Schriftstellern wird Neleus als erster Führer der ganzen Wanderung genannt. Herm. St. A. 77, 2. Schmidt, de rebus publicis Milesiorum (Gotting. 1855). p. 15 ff. Es versteht sich, dass dieser Neleus, obwohl als Sohn des Kodros bezeichnet, von Neleus, Poseidon's Sohn, mythologisch nicht getrennt werden darf.

Kleinasien nieder [1]), wo sie mit andern Volkselementen zusammen zwölf Städte gründen; das alles ist in dem Mythus zusammengedrängt: Neleus, der Zwillingsbruder des Pelias, zieht aus Thessalien nach Triphylien und zeugt zwölf Söhne.

Wir haben die Person des Neleus bis jetzt nur von der Seite ins Auge gefasst, wie derselbe als Repräsentant zunächst der Pylischen Kaukonen, dann der combinirten Minyer und Kaukonen, und endlich der Ionischen Dodekapolis in der Sage unmittelbar sich kund gibt. Es fragt sich nun, ob nicht auch er, so gut wie Pelias, zugleich Repräsentant eines Gottes ist. Als Sohn des Poseidon und Zwillingsbruder des Pelias möchte man ihn in dem Falle wohl auf den ersten Blick ebenfalls für einen Repräsentanten des Poseidon halten; allein daraus würde das Resultat folgen, dass auch die Kaukonen den Poseidon als ihren Stammesgott anerkannt hätten, was sich in keiner Weise darthun lässt. Wenn wir nun demnach einen andern Gott in ihm suchen müssen, so können wir mit Fug und Recht annehmen, dass dieser später nicht gänzlich verschollen sein kann, da der Kaukonische Stamm zwar seine alten Wohnsitze verloren, aber doch nach der Zeit in Athen und den Ionischen Colonieen eine bedeutende Rolle gespielt hat. Andererseits kann unsere Vermuthung auch auf keinen der Götter fallen, welche durch

---

[1]) Die Minyer, welche an der Ionischen Wanderung Theil nahmen, werden zwar als Orchomenische bezeichnet; allein, ohne leugnen zu wollen, dass auch diese bei dem Zuge betheiligt sein mochten, müssen wir doch erinnern, dass die Bedeutung von Orchomenos als letztem u. wichtigsten Sitze des Stammes die Sage leicht irre führen konnte (Müller Orch. S. 133). Jedenfalls sind die mit den Kaukonen laut des Mythus so eng verbundenen Triphylischen Minyer nicht ausgeschlossen zu denken.

hervorragende Bedeutung ihres Stammes auch noch in historischer Zeit im Cultus ganz besonders hervortreten. Beide Bedingungen treffen zu, wenn wir den Neleus, auf die Etymologie seines Namens gestützt, für den Gott Hades erklären. *Νηλεύς* ist nämlich offenbar nichts Anderes, als das in ein nom. propr. umgebildete Adjectivum *νηλής* oder *νηλεής*, der Erbarmungslose. Leitet diese Bedeutung an sich schon auf den Gott der Unterwelt und des Todes [1]), so wird diess durch den Gebrauch des Adjectivums bei Homer noch bestätigt, bei dem *νηλεὲς ἦμαρ* ganz gewöhnlich „Todestag" bedeutet [2]).

Also ist Hades der Stammesgott der Kaukonen, eine Entdeckung, die für die Entwicklungsgeschichte des polytheistischen Systems von der höchsten Bedeutung ist. Ehe wir dieselbe weiter verfolgen und nach andern Bestätigungen uns umsehen, sei es gestattet, folgende Bemerkungen einzuschalten.

Meine frühere Schrift über den Gott Ares hatte die Tendenz, in Anknüpfung an dieses von mir zuerst als ehemaligen Unterweltsgott nachgewiesene Wesen den Begriff des Chthonischen in der Griechischen Mythologie genauer festzustellen und der einseitigen und verkehrten Auffassung desselben von Seiten anderer Mythologen entgegenzutreten. Der Verlauf der Untersuchung hatte mich zu dem Resultate geführt, dass eine bedeutende Zahl von chthonischen Wesen und von Vorstellungen über die Unterwelt, grösstentheils in wenig ent-

---

1) Hes. Theog. 455 f.: (*Ῥεῖα τίκτει*) *Ἰφθιμόν τ' Ἀΐδην, ὃς ὑπὸ χθονὶ δώματα ναίει νηλεὲς ἦτορ ἔχων.*

2) Hom. Il. XI, 484, 588 u. sonst; vgl. auch den Ausdruck *νηλεῖ χαλκῷ*, mit erbarmungslosem, d. h. verwundendem oder todbringendem Erze.

wickelter, meist symbolischer Form in der Griechischen Mythologie sich nachweisen liesse. Diese Thatsache liess keine andere Erklärung zu, als dass im Wesentlichen derjenige Gang in der Entwicklung des Griechischen Polytheismus vorausgesetzt wurde, den ich im vorigen Capitel dargelegt habe [1]), dessen Deductionen also, um das beiläufig zu bemerken, auf der Basis der speciellsten Untersuchungen erwachsen sind und im Fortgang meiner Studien täglich Bestätigungen erfahren haben. Dabei blieb es mir aber noch unerklärbar, welchen Gründen der Gott Hades seine Bevorzugung vor andern ursprünglichen Unterweltsgottheiten, wie Ares, Kronos u. s. w. zu verdanken habe. So viel war mir schon damals klar, dass auch er ursprünglich nur der angestammte Gott eines einzelnen Stammes gewesen sein und sich erst allmählich zum allgemeinen Unterweltsgott der Hellenen erhoben haben könne, aber da ich diesen Stamm selbst nicht ausfindig zu machen vermochte, so begnügte ich mich einstweilen mit dem Gedanken, dass wohl die Vorstellungen über die Unterwelt von diesem Stamm besonders gepflegt und frühzeitiger zu festen Formen entwickelt sein und darum vor den gleichartigen Vorstellungen anderer Stämme den Vorzug erhalten haben möchten. Darin liegt nun, wie

1) Vgl. Ares S. 7 ff. Die Schrift hat hin und wieder Anfechtungen erfahren. Indessen ist dabei niemals auf die Puncte, um die es sich eigentlich handelte, eingegangen und überhaupt nichts gesagt, was eine wissenschaftliche Widerlegung genannt werden könnte. Es bedarf also auch keiner Vertheidigung von meiner Seite. Doch benutze ich diese Gelegenheit zu der Erklärung, dass ich jetzt zwar in der Darstellung und in der Art der Beweisführung Manches anders wünschte, aber doch nur in einigen Nebenpuncten, die ich gelegentlich berichtigen werde, meine Ansicht wirklich geändert habe.

sich zeigen wird, allerdings etwas Wahres; aber die Hauptsache ist doch, wie sich jetzt leicht einsehen lässt, der Umstand, dass der Stamm der Kaukonen, obwohl er im Mutterlande durch die Umwälzungen, welche die Dorische Wanderung hervorrief, fast vernichtet, wenigstens seiner Bedeutung als Stamm gänzlich beraubt wurde, dennoch in den Ionischen Colonieen durch die ihm angehörigen Königshäuser eine so gewichtige Stellung einnahm, dass auch sein Gott in seiner besondern Machtsphäre dort zur ausschliesslichen Geltung gelangen musste und darum in derselben Eigenschaft von den eben hier zu ihrer völligen Reife gediehenen Homerischen Gedichten in ihr polytheistisches System aufgenommen wurde. Im Mutterlande dagegen starb aus den angegebenen Gründen sein Cult fast ganz aus, und blieben eben darum die chthonischen Ideen anderer Stämme selbst nach der allgemeinern Verbreitung der Homerischen Gedichte so in Kraft, dass sie sich in Mythen und Culten noch sehr deutlich erkennen lassen.

Verfolgen wir nun die Bestätigungen, die für einen so wichtigen Punct allerdings gewünscht werden müssen.

Es ist eben gesagt, dass der Cult des Hades im Mutterlande fast ausgestorben sei. Das konnten wir behaupten auf die Auctorität des Pausanias hin, der ausdrücklich sagt, dass unter allen Menschen allein die Eleer den Hades verehrten [1]). Die Stelle ist so merkwürdig, dass wir sie vollständig hersetzen müssen:

Ὁ δὲ ἱερὸς τοῦ Ἅιδου περίβολός τε καὶ ναός, ἔστι γὰρ δὴ Ἠλείοις καὶ Ἅιδου περίβολός τε καὶ ναός, ἀνοίγνυται μὲν ἅπαξ κατὰ ἔτος ἕκαστον, ἐσελθεῖν δὲ οὐδὲ τότε ἐφεῖται πέρα γε τοῦ ἱερωμένου. Ἀνθρώπων δὲ ὧν ἴσμεν μόνοι τιμῶ-

1) Paus. VI, 25, 2.

σαν Ἄθην Ἠλεῖοι κατὰ αἰτίαν τήνδε. Ἡρακλεῖ στρατιὰν ἄγοντι ἐπὶ Πύλον τὴν ἐν τῇ Ἤλιδι παρεῖναι οἱ καὶ Ἀθηναῖα συνεργὸν λέγουσιν· ἀφικέσθαι οὖν καὶ Πυλίους τὴν Ἄθην συμμαχήσοντα τῇ ἀπεχθείᾳ τοῦ Ἡρακλέους, ἔχοντα ἐν τῇ Πύλῳ τιμάς. Ἐπάγονται δὲ καὶ Ὅμηρον τῷ λόγῳ μάρτυρα ποιήσαντα ἐν Ἰλιάδι [1]),

Τλῆ δ' Ἄϊδης ἐν τοῖσι πελώριος ὠκὺν ὀϊστόν,
εὖτέ μιν αὐτὸς ἀνὴρ υἱὸς Διὸς αἰγιόχοιο
ἐν Πύλῳ ἐν νεκύεσσι βαλὼν ὀδύνῃσιν ἔδωκεν.

Εἰ δὲ κατὰ τὴν Ἀγαμέμνονος καὶ Μενελάου στρατείαν ἐπὶ Ἴλιον Ποσειδῶν τῷ Ὁμήρου λόγῳ τοῖς Ἕλλησιν ἐπίκουρος ἦν, οὐκ ἂν ἀπὸ τοῦ εἰκότος οὐδὲ Ἄθην εἴη, δόξῃ γε τοῦ αὐτοῦ ποιητοῦ, Πυλίοις ἀμῦναι. Ἠλεῖοι δ' οὖν ὡς σφίσι τε εὔνῳ καὶ ἀπεχθανομένῳ πρὸς τὸν Ἡρακλέα ἐποιήσαντο τὸ ἱερὸν τῷ Θεῷ. Ἑκάστου δὲ ἄπαξ ἀνολγειν τοῦ ἐνιαυτοῦ νομίζουσιν, ὅτι, οἶμαι, καὶ ἀνθρώποις ἅπαξ ἡ πάθοδος ἡ ἐς τοῦ Ἄϊδου γίνεται.

Es ist freilich mit der Behauptung des Pausanias so ganz genau nicht zu nehmen. Er selbst berichtet an andern Stellen, dass zu Athen in dem Tempel der Erinyen Bildsäulen des Pluton, Hermes und der Ge standen, welchen die auf dem Areopag Freigesprochenen zu opfern pflegten [2]), ferner dass zu Hermione dem Tempel der Chthonia gegenüber ein Tempel sich fand, der dem Klymenos geweiht war, einer Person, welche Pausanias selbst für den König der Unterwelt erklärt; auch befand sich hinter dem Tempel der Chthonia eine dem Pluton geweihte heilige Stätte [3]). Ausserdem weiss Strabo von einem τέμενος des Hades bei dem Triphylischen Pylos am Berge Minthe, ein Cult, der den My-

1) Il. V, 395 ff.
2) I, 28, 6.
3) II, 35, 9. 10.

thus von der Liebe des Hades zu der Nymphe Minthe hervorgerufen zu haben scheint [1]). Doch müssen wir dem Periegeten wohl so viel zugestehen, dass der Elische Cult der einzige war, der einige Bedeutung hatte. Eben diesen Cult haben aber die Eleer als Erbtheil von den Pyliern überkommen, wie der beigefügte Mythus, den auch Apollodor und Pindar kennen [2]), ganz unzweideutig ausspricht. Mag nun immerhin das Elische Pylos angegeben sein, so ist doch ohne Frage auch in Beziehung auf dieses festzuhalten, was wir oben über das Triphylische und Messenische Pylos gesagt haben, dass die Namensgleichheit und andere Umstände [3]) auf

---

1) Strab. VIII. p. 344. Der in der Nähe entspringende, in den Alpheios mündende Fluss Acheron möchte wohl eher als jeder gleichnamige andere Anspruch machen dürfen, dem Flusse der Unterwelt den Namen geliehen zu haben. Strabo, der natürlich die Sache im umgekehrten Lichte betrachtete, sagt: ὁ δὲ Ἀχέρων κατὰ τὴν πρὸς τὸν Ἅδην οἰκειότητα ὠνόμασται. Dass das tödtliche Wasser der heiligen Quelle Styx bei Pheneos in Arkadien, bei welchem der Spartanische König Kleomenes die Arkadier schwören liess (Herod. VI, 74. vgl. Paus. VIII, 17, 6. 18, 1—6. Strab. VIII. p. 389), seine Aufnahme in die Mythologie und seine Bedeutung in derselben gleichfalls der örtlichen Nachbarschaft des Kaukonischen Stammes, der, als ein ursprünglich Arkadischer (Strab. VIII. p. 345) vielleicht ehemals hier sesshaft war, zu verdanken hat, möchte wohl nicht zu bezweifeln sein.

2) Apollod. II, 7, 3. Pind. Ol. IX, 31.

3) „Um die Ehre, das Homerische Pylos zu sein, stritt auch das Eleische Pylos; und patriotische Eleer führten dafür einen Fluss Gerenios, einen Ort Geranos u. dgl. mehr an.“ Müller Orch. S. 363. Entscheidend ist folgender Umstand. Nach Apollod. I, 9, 9 gründete Neleus das Messenische Pylos, und bei der Bekämpfung eben dieses Neleus fand nach dem Berichte desselben Schriftstellers (II, 7, 3) die Verwandung des Hades statt. Man könnte freilich einwenden, dass die Eleer

Gründungen eines und desselben Volksstammes hinweisen, der eben kein anderer als die Kaukonen sein kann. Kurz, was in alten Mythen von der einen Stadt erzählt wird, das dürfen wir ganz unbedenklich auch von den beiden andern gelten lassen.

Sehen wir uns nun den Namen dieser alten Kaukonenstadt einmal näher an, so erinnert der nicht zu verkennende etymologische Zusammenhang desselben mit dem Worte πύλη an die von Homer erwähnten πύλαι Ἄϊδαο und den Ἀΐδης πυλάρτης. Das legt den Gedanken nahe, dass die Stadt, welche den Hades als ihren Stammgott verehrte, selbst als die Pforte, der Eingang zu dem Reiche der Unterwelt gedacht wurde und in gewissem Grade in der gemeinen Vorstellung mit dieser verschmolz. Das ist nicht so befremdlich, als es auf den ersten Blick aussieht. Eingänge zur Unterwelt glaubte man an mehreren Puncten Griechenlands zu haben, natürlich besonders da, wo unterweltliche Gottheiten verehrt wurden [1]), und von dem heiligen τέμενος des Zeus Lykaios habe ich früher nachgewiesen, dass Dinge darüber im Volke erzählt wurden, die dasselbe als die Unterwelt selbst erscheinen lassen. Aus diesem Umstande fällt nun ein merkwürdiges Licht auf den in der von Pausanias citirten Stelle der Ilias vorkommenden Vers:

ἐν Πύλῳ ἐν νεκύεσσιν βαλὼν ὀδύνῃσιν ἔδωκεν.

Die alten Ausleger und mit ihnen Wolf wollten ἐν πύλῳ schreiben, πύλος gleichbedeutend mit πύλη nehmen nnd

---

diesen Mythus aus Patriotismus ihrem Pylos vindicirt hätten, aber eben die Existenz jenes Cultes verbürgt, dass dieses ein eben so begründetes Anrecht auf den Mythus hatte, wenigstens insoweit derselbe den Hades als Schirmgott der Stadt erscheinen lässt.

[1]) Jacobi Wörterb. S. 415. Anm.

die Stelle auf einen Kampf an der Pforte der Unterwelt beziehen, den Herakles, als er den Kerberos habe heraufholen wollen, mit dem Gotte Hades bestanden hätte [1]). Dagegen hat man zwar mit Recht angeführt, dass πύλος als Nebenform von πύλη sich nicht nachweisen liesse; allein die vorgeschlagene Verbindung der Worte ἐν νεκύεσσιν mit βαλών leidet doch an einer gewissen Härte und möchte auch durch die Hinweisung auf v. 885 f.:

ἦ τέ κε θηρὸν
αὐτοῦ πήματ' ἔπασχον ἐν αἰνῇσιν νεκάδεσσιν

nicht hinlänglich gerechtfertigt sein. Ich glaube, dass die alten Interpreten von einem richtigen Gefühle geleitet worden sind, aber sie konnten nur nicht wissen, was uns eben klar geworden ist, dass die Stadt Pylos nach altem Glauben sehr wohl als Stadt der Todten bezeichnet werden konnte. —

Eine weitere Bestätigung bieten die Namen mehrerer heroischen Persönlichkeiten, die von Neleus abstammen oder sonst mit ihm in Verbindung treten. Es ist schon bemerkt, dass die zwölf Söhne dem Neleus nur als Repräsentanten der Ionischen Dodekapolis zukommen; auf die Namen der einzelnen dürfen wir kein Gewicht legen, da, wie wir aus dem Mythus von den Danaiden gelernt haben, solche Namenreihen als Schöpfung der Dichter zu betrachten sind. Doch kann diess nicht gelten von dem Namen Periklymenos, theils weil der Mythus von ihm noch Besonderes zu berichten weiss,

---

[1]) Preller, der auch ἐν πύλῳ schreibt, meint, die Erzählung, dass Herakles bei Pylos mit Hades gekämpft habe, sei aus einem Misverständnis jener Stelle der Ilias entstanden. Gr. Mythol. I. S. 501. II. S. 167. Ein Misverständnis konnte aber doch keinen Cult ins Leben rufen.

theils weil er an der Spitze der Genealogie der Attischen Könige aus dem Nelidengeschlechte steht, die von Pausanias so gegeben wird: *Μέλανθος ὁ Ἀνδροπόμπου τοῦ Βώρου τοῦ Πενθίλου τοῦ Περικλυμένου* [1]). Alle diese Namen sind nun nichts als Epitheta des Hades, so gut wie der Name *Νηλεύς* selbst. — *Περικλύμενος*, der sehr Berühmte, ist zwar ein Name von so allgemeiner Bedeutung, dass ihn jeder Heros führen könnte; allein wir haben eben einen *Κλύμενος* kennen gelernt, der von Pausanias ausdrücklich für den König der Unterwelt erklärt wird. Was von Periklymenos erzählt wird, stimmt dazu vollkommen. Er soll von Poseidon die Gabe empfangen haben, seine Gestalt zu verwandeln. Lassen wir den Poseidon aus dem Spiele, da wir wissen, dass er mit dem Geschlechte des Neleus von Haus aus nichts zu thun hat, so erkennen wir denselben charakteristischen Zug unterweltlichen Wesens, der vom Autolykos erzählt wird, einer Person, die durch ihren Namen und ihre sonstigen Eigenschaften als eine unterweltliche klar dasteht [2]). *Πένθιλος* kann bedeuten der Trauernde oder der Trauer Bewirkende; auch in dem erstern Sinne würde der Name für Hades passend sein, da nach dem Griechischen Volksglauben der Unterweltsgott wider Willen in seinem Reiche verharrt [3]).

---

1) Paus. II, 18, 8.

2) Zeus Lyk. S. 19 f. Durch den Tod werden die Menschen verwandelt, weshalb auch von der ursprünglichen Unterweltsgöttin Kirke berichtet wird, dass sie die zu ihr Kommenden verwandelt habe (Ares S. 109). Weiter unten werden wir zeigen, dass die Eigenschaften und Zustände der Todten auf den Herrscher des Todtenreichs übertragen zu werden pflegen. In diesem Sinne hat denn auch der Hadesheros Periklymenos die Gabe sich zu verwandeln.

3) Ares S. 36.

Βέρος scheint = *Βόρος* (*βορός*) zu sein, also den Hades als den Gefrässigen, den Allverschlinger zu bezeichnen; den Wechsel von *ω* und *ο* finden wir auch in dem Namen Molos, der bald *Μόλος* bald *Μῶλος* geschrieben wird [1]). *Ἀνδρόπομπος*, der Männergeleiter, muss besonders dann als ein sehr passender Name des Hades gelten, wenn wir bedenken, dass das Amt der Psychopompie, welches im spätern Systeme dem Hermes zugefallen ist, ursprünglich dem Hades selbst zukommt, wovon noch Pindar eine Erinnerung hat [2]), *Μέλανθος*, der Schwarze, erinnert an den *Ἅιδης μέλας* [3]) oder *κυανοχαίτης* [4]); die schwarze Farbe ist überhaupt die Farbe der Unterwelt [5]).

Die Gemahlin des Neleus heisst *Χλῶρις*, ein ohne Frage von *χλωρός* hergeleiteter Name. Dieses Adjectivum hat eine doppelte Bedeutung. Zunächst scheint es die hellgrüne Farbe der jungen Saat zu bezeichnen, woraus dann die weitere Anwendung des Wortes in der Bedeutung frisch, blühend, kräftig sich erklärt; sodann bedeutet es blass, bleich, besonders in dem häufigen Homerischen Ausdrucke *χλωρὸν δέος*. In beiden Bedeutungen ist der Name für die Persephone passend, indem bei der ersten ihre Beziehung zu der fruchtbaren Jahrszeit, bei der zweiten ihre unterweltliche Natur ins Auge gefasst wäre. Ich ziehe dieses Letztere vor, theils weil die übrigen Heroennamen des Kaukonischen Stammes sämmtlich den gleichen Cha-

---

1) Pape Wörterb. d. Gr. Eigennamen. s. v.

2) Pind. Ol. IX, 33: *οὐδ' Ἀΐδας ἀκινήταν ἔχε ῥᾴβδον, βρότεα σώματ' ἅ κατάγει κοίλαν πρὸς ἀγυιὰν θναασκόντων.*

3) Soph. Oed. R. 29.

4) Hom. Hymn. Cer. 348.

5) Ares S. 30.

rakter tragen, theils weil ein etymologischer Mythus von einer andern, mit der unsrigen wahrscheinlich identischen Chloris zeigt, dass die Griechen bei dem Namen eher an Blässe des Gesichts, als an etwas Anderes dachten [1]). Dass aber Chloris wirklich die Persephone ist, geht daraus hervor, dass dieselbe von Pherekydes eine Tochter des Amphion und der Phersephone, einer Tochter des Minyas genannt wird [2]), eine Angabe, die um so mehr ins Gewicht fällt, da nirgend eine Spur sich findet, dass die alten Schriftsteller noch eine Ahnung von der ursprünglichen Bedeutung des Neleus und seiner Sippschaft gehabt hätten.

Die eine Tochter, welche dem Neleus beigelegt wird, kann nicht gleich ihren zwölf Brüdern eine geschichtliche Beziehung haben, sie wird also ebenfalls die Persephone sein. Ihr Name *Πηρώ*, die Blinde, von *πηρός*, blind, stellt sich in seiner sprachlichen Bedeutung dem Namen *Ἀΐδης* zur Seite, der wohl ursprünglich nicht bloss im passiven Sinne aufgefasst sein mag;

---

1) Paus. II, 21, 9: *Τὴν δὲ εἰκόνα παρὰ τῇ θειᾷ τῆς παρθένου Χλῶριν ὀνομάζουσι, Νιόβης μὲν θυγατέρα εἶναι λέγοντες, Μελίβοιαν δὲ καλεῖσθαι τὸ ἐξ ἀρχῆς· ἀπολλυμένων δὲ ὑπὸ Ἀρτέμιδος καὶ Ἀπόλλωνος τῶν Ἀμφίονος παίδων, περιγενέσθαι μόνην τῶν ἀδελφῶν ταύτην καὶ Ἀμύκλαν, περιγενέσθαι δὲ εὐξαμένους τῇ Λητοῖ. Μελίβοιαν δὲ οὕτω δή τι παραυτίκα τε χλωρὸν τὸ δεῖμα ἐποίησε καὶ ἐς τὸ λοιπὸν τοῦ βίου διέμεινεν, ὡς καὶ τὸ ὄνομα ἐπὶ τῷ συμβάντι ἀντὶ Μελιβοίας αὐτῇ γενέσθαι Χλῶριν.*

2) Schol. Hom. Od. XI, 281. vgl. Müller Orch. S. 370. Heyne Obss. p. 61. Die Verbindung der Phersephone mit dem Orchomenischen Könige Amphion und ihre Abstammung von Minyas weist auf dasselbe geschichtliche Verhältnis hin, welches in der Herleitung des Neleus von Poseidon sich ausspricht; nur hat die Sage auch hier den Irrthum begangen, dass sie die Orchomenischen Minyer als die bekanntesten den Triphylischen substituirt hat.

die sprachliche Formation gestattet Beides, wie denn auch das lateinische Wort caecus und in einigen Fällen selbst das deutsche Wort blind [1]) beide Bedeutungen in sich vereinigt. Wie kommt es aber, dass die Gottheiten der Unterwelt als blind gedacht werden können? Entweder liegt darin eine Beziehung auf das unterweltliche Dunkel, oder es ist die Eigenschaft des Nichtsehens von den Todten auf die Herrscher des Todtenreichs übertragen. Ohne das Erstere zurückzuweisen — denn wahrscheinlich hat Beides zusammengewirkt — muss ich doch das Letztere besonders hervorheben, weil der eben besprochene Name Chloris für Persephone doch wohl auf solche Weise zu erklären ist und weil uns gleich der Name eines Hadesheroen begegnen wird, der aus keinem andern Gesichtspuncte sich verstehen lässt.

An die Pero knüpft sich ein Mythus, den wir etwas genauer betrachten müssen:

Apollod. I, 9, 12: *Βίας δὲ ὁ Ἀμυθάονος ἐμνηστεύετο Πηρὼ τὴν Νηλέως· ὁ δὲ πολλῶν αὐτῷ μνηστευομένων τὴν θυγατέρα, δώσειν ἔφη τῷ τὰς Ἰφίκλου βόας κομίσαντι αὐτῷ. αὗται δὲ ἦσαν ἐν Φυλάκῃ, καὶ κύων ἐφύλασσεν αὐτάς. ὧν οὔτε ἄνθρωπος, οὔτε θηρίον πέλας ἐλθεῖν ἠδύνατο. ταύτας ἀδυνατῶν Βίας τὰς βόας κλέψαι, παρεκάλει τὸν ἀδελφὸν συλλαβέσθαι. Μελάμπους δὲ ὑπέσχετο καὶ προεῖπεν ὅτι φωραθήσεται κλέπτων, δεθεὶς ἐνιαυτὸν οὕτω τὰς βόας λήψεται. μετὰ δὲ τὴν ὑπόσχεσιν εἰς Φυλάκην ἀπῆει· καὶ, καθάπερ προεῖπε, φωραθεὶς ἐπὶ τῇ κλοπῇ, δεσμοῖς ἐν οἰκήματι ἐφυλάττετο. λειπομένου δὲ τοῦ ἐνιαυτοῦ βραχέος χρονοῦ, τῶν κατὰ τὸ κρυφαῖον τῆς στέγης σκωλήκων ἀκούει, τοῦ μὲν ἐρωτῶντος, πόσον ἤδη μέρος τοῦ δοκοῦ διαβέβρωται, τῶν δὲ ἀποκριναμένων, λοιπὸν ἐλάχιστον εἶναι· καὶ ταχέως ἐκέλευσεν αὐτὸν εἰς ἕτερον οἴκη-*

[1]) Ein blinder Weg, ein blindes Loch u. s. w.

μα μεταγαγεῖν· γενομένου δὲ τούτου, μετ' οὐ πολὺ συνέπεσε τὸ οἴκημα. θαυμάσας δὲ Φύλακος καὶ μαθὼν, ὅτι ἐστὶ μάντις ἄριστος, λύσας παρεκάλεσεν εἰπεῖν, ὅπως αὐτοῦ τῷ παιδὶ Ἰφίκλῳ παῖδες γίνωνται; ὁ δὲ ὑπέσχετο ἐφ' ᾧ τὰς βόας λήψεται. καὶ καταθύσας ταύρους δύο καὶ μελεΐσας τοὺς οἰώνους προσεκαλέσατο· παραγενομένου δὲ αἰγυπιοῦ, παρὰ τούτου μανθάνει δὴ, ὅτι Φύλακός ποτε πριοὺς τέμνων ἐπὶ τῶν ἀγρῶν, παρὰ τῷ Ἰφίκλῳ τὴν μάχαιραν ἡμαγμένην ἔτι κατέθετο· δείσαντος δὲ τοῦ παιδὸς καὶ φυγόντος, αὖθις κατὰ τῆς ἱερᾶς δρυὸς αὐτὴν ἔπηξε, καὶ ταύτην ἀμφιτροχώσας ἐκάλυψεν ὁ φλοιός. ἔλεγεν οὖν, εὑρεθείσης τῆς μαχαίρας, εἰ ξύων τὸν ἰὸν ἐπὶ ἡμέρας δέκα Ἰφίκλῳ δῷ πιεῖν, παῖδα γεννῆσαι. ταῦτα μαθὼν παρ' αἰγυπιοῦ Μελάμπους τὴν μὲν μάχαιραν εὗρε· τῷ δὲ Ἰφίκλῳ τὸν ἰὸν ξύσας ἐπὶ ἡμέρας δέκα δέδωκε πιεῖν, καὶ παῖς αὐτῷ Ποδάρκης ἐγένετο. τὰς δὲ βόας εἰς Πύλον ἤλασε καὶ τῷ ἀδελφῷ τὴν Νηλέως θυγατέρα λαβὼν ἔδωκε.

Die Stellung, welche Pero und deren Vater Neleus in diesem Mythus einnehmen, lässt von vorn herein vermuthen, dass Elemente alter Hadesreligion darin stecken müssen; denn einen religiösen Mythus wird jeder darin erkennen, der ein Auge für solche Dinge hat. Betrachten wir nun von diesem Gesichtspuncte aus die auftretenden Personen, so bemerken wir, dass sie mit Ausnahme des Podarkes, der aber ein blosser Figurant und nur dazu vorhanden ist, die Wiederherstellung der Zeugungskraft thatsächlich darzuthun [1]), sämmtlich Namen führen, die sie als Gestalten des Hades erkennen lässt. *Βίας*, der Gewaltthätige oder Mächtige, *Μελάμπους*, Schwarzfuss, deuten sich

1) Der Name ist hergenommen von einer Eigenschaft seines Vaters, der sich durch Schnelligkeit im Laufen ausgezeichnet haben soll. Jacobi Wörterb. s. v. Iphikles.

von selbst. Ihr Vater Ἀμυθάων ist der Nichtredende von μῦθος und dem α privat., formirt wie Λυκάων von λύκος; dass das υ in dem Namen kurz ist, thut der Richtigkeit der Etymologie keinen Eintrag, da bei Eigennamen, besonders bei solchen, deren Ableitung nicht mehr verstanden ward, leicht Schwankungen in der Quantität entstehen konnten [1]). Das Nichtreden ist eine Eigenschaft unterweltlichen Wesens, welche von den Todten selbst entlehnt ist, wie ich schon früher gezeigt habe [2]). Φύλακος, der Wächter in Φυλάκη, custodia, Gefängniß, begreift sich leicht als Name des Hades; sein Sohn Ἴφικλος, der Mächtige, erinnert sofort an den ἴφθιμος Ἀΐδης [3]), und als seine Eltern werden Δηΐων, interfector (von δηΐος, δηϊόω) und Κλυμένη (vgl. Κλύμενος oben S. 154. 158), also Hades und Persephone genannt [4]). Wie diese grosse Zahl von Personen, die alle ein und dasselbe Wesen repräsentiren, in den Mythus hineinkommt, wird sich zeigen, wenn wir weiter unten zur Deutung schreiten. Für jetzt ein Wort über die genealogische Beziehung derselben zu Aiolos. Amythaon ist ein Enkel dieses eponymen Heroen des Aeolischen Stammes, Sohn des Kretheus, Deion ein Sohn des Aiolos [5]). Es wäre ein ge-

---

1) Vgl. oben S. 159 das Beispiel von Μόλος und Μαῖλος und den bekannten Homerischen Vers: Ἄρες, Ἄρες, βροτολοιγέ, μιαιφόνε, τειχεσιπλῆτα. Il. V, 31. 455. Die metrischen Bedürfnisse des Hexameters wirkten bestimmend ein, denn ein Wort, das ∪ – – ∪ ∪ (Ἀμῠθάονα) gemessen wurde, liess sich nicht einfügen.

2) Ares S. 29. Rex silentum = Pluto, Ovid. Met. V, 356; silentes = mortui bei Virg. und Ovid.

3) Ares S. 58.

4) Apollod. I, 9, 4. Paus. X, 29, 6. Schol. Hom. Od. XI, 290. 326. Eustath. p. 1685, 6. 16.

5) Heyne Tabb. geneal. sec. Apollod. p. 376. 374.

waltiger Fehlgriff, aus dieser Genealogie etwa den Schluss zu ziehen, dass Hades auch der Stammesgott der Aeoler gewesen, oder dass vielleicht der ganze Mythus auf einen diesem Stamme eigenthümlichen chthonischen Cult zu beziehen sei. Sie hat vielmehr einen ganz andern Grund. Bruchtheile des Aeolischen Stammes hatten sich in Elis niedergelassen; das sagt ein Mythus bei Apollodor sehr deutlich: *Σαλμωνεὺς δὲ τὸ μὲν πρῶτον περὶ Θεσσαλίαν κατῴκει· παραγενόμενος δὲ αὖθις εἰς Ἦλιν, ἐκεῖ πόλιν ἔκτισεν* [1]). Diese durch Salmoneus, dessen Name offenbar mit der Stadt Salmone zusammenhängt [2]), repräsentirten Aeoler wohnten also dem Elischen wie dem Triphylischen Pylos nahe genug, dass eine Berührung oder auch theilweise Verschmelzung mit den Kaukonen stattfinden konnte und laut der Sage auch stattgefunden hat; denn Neleus selbst ist ja ein Sohn der Tyro, der Tochter des Salmoneus, und wird, da Tyro später Gemahlin des Kretheus, des Herrschers von Iolkos, geworden sein soll, sogar wohl ein Sohn des Kretheus genannt [3]). So ist es denn natürlich, dass sein Doppelgänger Amythaon ebenfalls ein Sohn der Tyro und des Kretheus heisst, wobei übrigens festzuhalten ist, dass Amythaon und sein Geschlecht trotzdem in historischer Beziehung Repräsentanten des Aeolischen Stammes bleiben. Vielleicht ist das noch zu dunkel ausgedrückt. Ich will daher den Bildungsprocess dieser Genealogie, wie ich ihn mir denken zu müssen glaube, noch einmal in anderer Weise darlegen. Aeoler wanderten in Elis ein und liessen sich

---

1) Apollod. I, 7, 7.

2) Strab. VIII, p. 356. Diod. Sic. IV, 68 nennt die Stadt *Σαλμωνία*. Vgl. Müller Orch. S. 140.

3) Paus. IV, 2, 5.

in der Gegend von Salmone nieder Der durchaus entsprechende Ausdruck des Mythus dafür ist: Salmoneus, Sohn des Aiolos, kam nach Elis und gründete die Stadt Salmone. Von hieraus gewannen sie die Kaukonische Stadt Pylos [1]), deren Bewohner, wie in solchen Fällen immer, zum Theil zurückblieben, zum Theil weiter südlich zogen und vielleicht jetzt erst in Triphylien sich ansiedelten. Der Cult der Kaukonen blieb in der eroberten Stadt bestehen (er bestand ja noch zu Pausanias Zeiten), und diess gab Veranlassung, dass ein zunächst den Kaukonischen Hades repräsentirender Heros zugleich als Repräsentant des herrschenden Stammes gewissermassen adoptirt und darum ein Sohn des altäolischen Heros Kretheus genannt wurde. Gegen diesen aus der Verschmelzung beider Stämme hervorgegangenen Heros trat nun der eigentliche Heros des eingewanderten Stammes, Salmoneus, zurück, und man begnügte sich seine Tochter Tyro zur Gemahlin des Kretheus und Mutter des Amythaon zu erheben. Es ist diess also wesentlich derselbe Process, wie derjenige, wodurch Neleus ein Sohn des Poseidon geworden und nach Iolkos hinübergespielt ist. Uebrigens giebt uns die unmittelbare Anknüpfung des Amythaon an den Iolkischen Kretheus durchaus keine Garantie, dass die von ihm repräsentirten Aeoler direct aus Iolkos hergekommen sind, so wenig wie die angebliche Herkunft des Neleus aus Iolkos gegen die sonst verbürgte Thatsache spricht, dass die Triphylischen Minyer zunächst aus Lakonien eingewandert sind. Ja, ich glaube sogar, dass in freilich etwas

---

[1]) Fasst man Amythaon, wie man muss, in historischer Beziehung als Repräsentanten der Aeoler, so sagt der Mythus, der ihm in Pylos seinen Sitz anweist (Apollod. I, 9, 11), verständlich genug, dass Aeoler einst Pylos occupirt haben.

eigenthümlicher Weise eine Andeutung gegeben wird, dass die Einwanderung zunächst aus Phokis erfolgt sei [1]). Wenigstens kann ich mir die Existenz des angeblichen Aeoliden Deion als Herrschers von Phokis nur so erklären, dass auch er zunächst ein Repräsentant der Elischen Aeoler gewesen und von diesen in ihre vorigen Wohnsitze zurückdatirt sei. Denn seinem Namen nach ist er, wie vorhin gezeigt ist, zunächst ein Hadesheros und kann also, wie Amythaon, nur in Elis von den Kaukonen auf die Aeoler übergegangen sein.

Indem wir diesen Beweisen für den Kaukonischen Ursprung des Hadesdienstes noch eine Angabe des Pausanias hinzufügen, nach welchem Kaukon ein Sohn des *Κέλαινος*, des Dunkeln, war [2]), werden wir von selbst auf das Verhältnis dieser Religion zu dem Eleusischen Culte geführt. Jener Kaukon sollte nämlich die Orgien der grossen Göttinnen von Eleusis nach Messene gebracht haben. Sein Grossvater wird *Φλῦος* genannt, ein Name, welcher auf die Attische Ortschaft *Φλύα* hinweist. Hier hatte das Priestergeschlecht der Lykomeden oder Lykomiden sein Telesterium [4]). Diesem Geschlechte scheint auch Lykos, Pandions Sohn anzugehören, dem die weitere Ausbildung und Verbreitung der Messenischen Weihen zugeschrieben wird [4]). Preller hat also wohl Recht, wenn er das Geschlecht der Lykomiden als ein Kaukonisches bezeichnet [5]). Für uns ist es nicht uninteressant, ein directes Zeugnis zu

---

[1]) Die Genealogie: Phokos — Ornytion — Sisyphos — Aiolos, weist auf Aeolische Ansiedelung in Phokis unzweifelhaft hin.

[2]) Paus. IV, 1; 5.

[3]) Plut. Themist. 1.

[4]) Paus. IV, 1, 6. 2, 6.

[5]) Dem. u. Pers. S. 148, Real-Enc. s. v. Persephone S. 107.

haben, dass Kaukonische Volkselemente bei dem Eleusischen Culte betheiligt waren; obwohl wir dessen nicht bedürfen, da die klar vorliegende historische Thatsache einer Kaukonischen Wanderung nach Attika einerseits, und das nachgewiesene Verhältnis des Stammes zu den Gottheiten Hades und Persephone andererseits sofort begreiflich macht, dass die Eleusische Göttergruppe Demeter, Hades, Persephone, nicht ohne Zuthun des Kaukonischen Stammes entstanden sein kann. Es fragt sich nur, ob nicht vielleicht die ganze Gruppe den Kaukonen angehöre, oder ob Demeter erst in Eleusis zu den beiden andern Gottheiten hinzugetreten sei. Wir werden uns für das Letzte entscheiden müssen, und zwar aus folgenden Gründen:

1) finden sich unter den zahlreichen Kaukonischen Heroengestalten, die wir kennen gelernt haben, zwar Hades und Persephone in fortwährender Wiederholung, aber nirgends ist eine Spur von Demeter zu entdecken. Demeter war also von Haus aus den Kaukonen fremd.

2) wird jeder, der den Versuch macht, den Demetercult in seiner landschaftlichen Verbreitung zu verfolgen, zwar viele Anzeichen entdecken, die ihn besonders nach Argolis und Böotien verweisen, aber nirgends eine nachweislich alte Beziehung auf den Westen des Peloponneses wahrnehmen [1]). Hier sind aber die ältern Sitze der Kaukonen; dagegen in Argolis und Böotien keine Spur von ihnen.

3) habe ich schon früher aus dem in den Homeri-

---

1) Es versteht sich von selbst, dass hier nur der ältere Demeterdienst, nicht aber der in Eleusis umgeformte gemeint sein kann. Darum kann z. B. die oben mitgetheilte Nachricht über die Verbreitung des Dienstes der grossen Göttinnen in Messenien hier nicht in Betracht kommen.

schen Hymnus auf Demeter erzählten Eleusischen Mythus ein Moment hervorgehoben, welches geeignet ist, den in spätern Zeiten so innigen Zusammenhang zwischen den beiden Göttinnen aufzuheben, indem ich nachwies, dass die um die Entführung ihrer Tochter in die Unterwelt trauernde Göttin selbst ursprünglich während dieser Zeit in der Unterwelt weilend gedacht wurde [1]; und wäre hier der Ort, den Demetermythus in seinen localen und landschaftlichen Variationen weiter zu verfolgen, so würde die Unmöglichkeit, die Verbindung der beiden Göttinnen als eine ursprüngliche anzuerkennen, noch bedeutend schärfer hervortreten.

So treffen wir also, wenigstens äusserlich, mit Preller zusammen, der auch die Verbindung der Demeter und Persephone in der Weise, wie sie sich in dem Eleusischen Culte findet, für jünger erklärt hat [2]. Doch ist sowohl der Weg, auf dem er zu diesem Resultate gekommen ist, als auch die Ansicht, die er von der Entstehung der Eleusischen Gruppe hat, durchaus verschieden. Von seinem Princip aus, dass nach Homer das relativ Ursprüngliche zu bestimmen sei, konnte er die grosse Differenz zwischen der Homerischen Persephone und der spätern Gottheit dieses Namens nicht anders erklären, als „durch die Hypothese einer wirklichen Verschiedenheit dieser spätern Persephone von der frühern. Erst durch eine Combination

---

[1] Ares S. 50.

[2] Dem. u. Pers. S. 6 ff. Freilich sagt er nichts desto weniger S. 23: „Ich glaube, dass diese Gruppe, chthonischer Zeus, chthonische Demeter und Kora nothwendig zusammen gehört und in den Pelasgischen Culten immer zusammen gehört hat. Was die Namen betrifft, so mögen sie welche gehabt haben, denn ein Gott ohne Name ist im Ethnicismus nicht denkbar, aber gewis nicht die Homerischen."

der Homerischen Unterweltsherrscherin mit einer in gewissen Cultén gegebenen Demeters-Tochter habe jenes Zwitterwesen entstehen können, für welches weder der Cultus noch die Mythologie zuletzt einen bestimmten Ausdruck finden könne“ [1]). Als äusserer Stützpunct dieser Ansicht gilt es ihm, dass bei Homer weder Persephone ausdrücklich Tochter der Demeter genannt werde, noch eine Bekanntschaft mit dem Mythus vom Raube nachzuweisen sei [2]). Diese Ansicht scheint grossen Anklang gefunden zu haben; wenigstens hat Hefftér dieselbe vollständig adoptirt [3]). Preller selbst dagegen hat in einer spätern Abhandlung über Persephone die Sache etwas anders gefasst, ohne jedoch seine frühere Ansicht über den Hauptpunct, nämlich das höhere Alter und die Verschiedenheit der Homerischen Persephone von der spätern aufzugeben, wie er denn, so viel ich weiss, nirgend geradezu etwas von dem früher Gesagten zurücknimmt. Er gibt nämlich zwar zu, dass auch Homer die Persephone als Tochter der Demeter kenne, und dass sich die Grundzüge der gewöhnlichen Mythe schon bei ihm fänden [4]); allein er behauptet doch auch hier noch, dass „Persephone diesem Dichter noch völlig und ohne Nebenbedeutung das sei, wornach sie benannt wurde, furchtbar und ernst, wie die nordische Hel, in das Dunkel der Erde gebannt, an die Seite des nicht minder schrecklichen Aidoneus, und mit diesem das Lebendige tödtend, Flüche vollziehend, todeswürdige Verbrechen ahndend“ [5]). Eben so sagt er an

---

1) a. a. O. S. 10.

2) a. a. O. S. 4 ff.

3) Rel. d. Gr. u. Röm. S. 392 ff.

4) Real-Encyol. S. 113. vgl. Gr. Mythol. I. S. 468.

5) a. a. O. S. 111. Vgl. Dem. u. Pers. S. 12: „Es ist eine ganz andere Idee des Todes, welche in der Mythe vom Raube

einer andern Stelle: „Was die Namen und die vorherrschenden Eigenschaften unserer Gottheiten (Hades, Persephone und Demeter) betrifft, so ist bereits bemerkt worden, dass sie einerseits segnende und wohlthätige, andererseits furchtbare und erschreckende Mächte sind, jenes als Götter des vegetativen Segens, dieses als Götter des Todes und der Unterwelt. Vorzüglich gielt dies von Pluton und Persephone, wo diese Duplicität ihres Wesens auch in den Namen und Beinamen sich ausspricht; wobei hinzuzufügen, dass in den ältern Zeiten d. h. bei Homer und in der ältern Kunst, die grellere Seite der Auffassung überwiegt, in den spätern die mildere. So brachte es der Character der Zeiten und die allgemeine Religionsgeschichte der Griechen mit sich."

Der Angelpunct dieses ganzen Räsonnements ist der Gedanke, dass die ethische bei Homer allerdings ausschliesslich vorliegende Auffassung des Hades und der Persephone die ältere, dagegen die in dem Eleusischen Culte besonders bei der letztern hervortretende physische Beziehung, d. h. die Beziehung auf das Leben der Vegetation spätern Ursprungs sei. Gegen diese Meinung und die daraus hervorgehenden Consequenzen habe ich mich schon früher erklärt, indem ich mich auf den von den meisten Mythologen anerkannten Satz berief, dass überall die physischen Beziehungen in dem Wesen der Gottheiten für älter als die ethischen

---

Kora's, und welche den Homerischen Vorstellungen zu Grunde liegt. Dem Dichter ist der Tod nicht allein eine bloss furchtbare Macht, sondern auch eine solche nur in Beziehung auf das Menschenleben. — Der chthonische Zeus ist jetzt (in der nachhomerischen Auffassung) im Grunde nur die abstracte Naturregel, dass zu einer bestimmten Zeit die Pflanzenwelt absterben müsse, um zu einer andern wieder emporzukeimen."

zu halten sein [1]), und zugleich im weitern Verfolg des Begriffs des Chthonischen selbst mehrfach dargethan, dass derselbe ursprünglich, weit gefehlt eine ausschliessliche Beziehung auf das Menschenleben zu haben, mindestens eben so sehr, ja im höhern Alterthum entschieden überwiegend an die Erscheinungen der unfruchtbaren Jahrszeit, in welcher die Vegetation erstirbt, sich anzulehnen pflegte. Indessen ist es doch keineswegs überflüssig, von unserm jetzt gewonnenen Standpuncte aus uns noch einmal umzusehen, ob jene Ansicht oder die unsrige die richtige sei.

Gegen Preller spricht zunächst die Unwahrscheinlichkeit oder vielmehr Unmöglichkeit, dass der Kaukonische Stamm, der nachweisbar ursprünglich nur diese Gottheiten allein verehrte, sich in seinen religiösen Bedürfnissen hätte befriedigt fühlen können, wenn sie nur rein ethische Gottheiten des Todes und der Unterwelt gewesen wären. Zwar haben die Heroennamen des Stammes sammt und sonders Bedeutungen, die nur diese Beziehung zulassen, und es ist daraus gewis der Schluss zu ziehen, dass der Stamm die Vorstellungen von der Unterwelt besonders gepflegt und früher als andere in klaren, festen Formen ausgeprägt habe; allein das giebt durchaus keine Garantie, dass ihm alle andern religiösen Vorstellungen fremd gewesen sein.

Sodann sind doch die Kaukonen eher nach Attika gekommen als nach Kleinasien, und folglich ihre Gottheiten eher in die Eleusische Göttergruppe als in das Homerische System eingetreten. Da nun durchaus kein Grund vorliegt, anzunehmen, dass in einem fortwährend lebendig gebliebenen und im wirklichen Leben fussen-

---

[1]) Preller selbst scheint sich jetzt zu diesem Satze zu bekennen. S. Gr. Myth. I. S. 74 f.

den Localculte die Degeneration ihres Wesens rascher vor sich gegangen sein sollte, als in der idealen Sphäre der Homerischen Poesie, sondern vielmehr das Umgekehrte behauptet werden muss (oben S. 133 ff.), so ist das Wesen des Hades und der Persephone, wie es im Eleusischen Mythus sich ausspricht, unbedingt für das ältere zu erklären.

Freilich konnte ihre Verschmelzung mit dem Demeterdienste zu Eleusis nicht wohl vor sich gehen, ohne dass die zusammentretenden Gottheiten, um neben einander bestehen zu können, von ihrer ursprünglichen Bedeutung etwas opferten. Indessen ist Persephone doch nur in geringem Grade davon betroffen. In dem Zusammenhang mit Demeter kann zwar Persephone kaum für etwas Anderes genommen werden, als für eine blosse Personification der Vegetation [1]), indessen bricht doch noch deutlich die Vorstellung durch, dass

---

[1]) Preller Dem. u. Pers. S. 242: „In der Koramythe haben wir die doppelte Personification des Erdbodens (Demeter) als einer Kraft und der Vegetation (Kora) als einer Erscheinung bemerkt.“ Vgl. S. 128. Hefftter a. a. O. S. 393 fasst die Kora noch specieller als Repräsentantin des Samenkorns, das in die Erde gescharrt wird. Es ist ohne Frage ein Widerspruch, die erstorbene Vegetation in der Unterwelt als Gemahlin des Unterweltsgottes fortleben zu lassen; sie konnte nur sterben, um im Frühling von neuem geboren zu werden. Dieser Widerspruch wird allerdings einigermassen vermieden, wenn man die geraubte Tochter der Demeter nur als das im Herbst in die Erde gelegte Samenkorn auffasst. Aber wie seltsam, das Samenkorn überhaupt als Göttin, wie absurd, das in der Erde ruhende Korn als Königin der Unterwelt zu denken! — Man sieht, welche Schwierigkeiten sich ergeben, wenn man versucht, den scheinbar so einfachen Sinn des Eleusischen Mythus zu analysiren. Auch das ist ein Beweis, dass derselbe nicht auf organischem Wege entstanden ist.

sie eigentlich als eine die Erscheinungen der fruchtbaren wie der unfruchtbaren Jahrszeit beherrschende und in ihrer eigenen Existenz damit verwachsene Gottheit gegolten hat. Bei weitem mehr hat Hades gelitten; denn nicht nur ist er im Culte gänzlich bei Seite geschoben, sondern auch im Mythus existirt er eigentlich nur noch so weit, als nöthig ist, um das Verschwinden der Persephone von der Oberwelt zu motiviren. Dennoch erkennen wir, wenn wir den Act des Raubes, den wir, da er die Demeter direct gar nicht berührt, nicht erst in Eleusis entstanden denken können, scharf analysiren, dass auch er durch denselben als ein in dem Wechsel der Jahrszeiten wirksames Wesen und keineswegs bloss als Todesgott in Beziehung auf die Menschenwelt sich manifestirt. Denn beginnt mit dem Verschwinden der Persephone die unfruchtbare Jahrszeit, so ist Hades eben die vernichtende Kraft, die diesen Wechsel herbeiführt. Er ist also ein chthonischer Gott im vollen Umfang dieses Begriffs (S. 171). Aber auch so steht er der Persephone noch nicht ebenbürtig zur Seite, sondern um in einem abgesonderten Religionssysteme als männliches Princip seiner Gemahlin vollständig zu entsprechen, müsste er eben so gut wie diese auch in der fruchtbaren Jahrszeit seine Wirksamkeit offenbaren, oder mit andern Worten, er müsste, wie seine Gemahlin, bei Beginn des Frühlings die Unterwelt verlassen, um im Verein mit ihr die Erscheinungen der fruchtbaren Jahrszeit herbeizuführen. Diese Seite aber ist im Eleusischen Culte und Mythus ganz zurückgetreten und überhaupt in der gewöhnlichen Vorstellung völlig verloren gegangen; aber hinlänglich deutliche Spuren haben sich in dem Mythus von dem Rinderraube des Melampus erhalten, zu dessen Deutung wir jetzt schreiten.

Die bei der Deutung religiöser Mythen zu befolgende Methode ruht zwar auf denselben Grundansichten von dem Wesen des Mythus, die uns bis jetzt geleitet haben; allein im Einzelnen muss sie doch ihre besondern Wege einschlagen. Namentlich hat die Kritik dabei eine viel bedeutendere Aufgabe. Denn nicht nur weichen die Relationen der verschiedenen Quellen bei religiösen Mythen in der Regel mehr von einander ab, als bei historischen Mythen [1]), sondern alle religiösen Mythen ohne Ausnahme haben auch bereits vor ihrer Aufzeichnung, im Munde des Volks, grössere oder geringere Veränderungen erlitten, indem sie theils dem Umschwung des religiösen und sittlichen Bewusstseins des Volkes sich accommodiren mussten, theils bei der grössern Weichheit und Biegsamkeit ihrer Formen bei weitem mehr zur Aufnahme fremdartiger Elemente geneigt waren, als die historischen Mythen. Um mit Sicherheit jene Veränderungen erkennen und alles Fremdartige ausscheiden zu können, ist die Vergleichung stammverwandter Mythen, d. h. solcher, welche, demselben Stamme angehörig und auf dieselben Gottheiten bezüglich, nur als besondere locale Ausprägungen des zu deutenden Mythus sich kund geben, ein fast unentbehrliches Hülfsmittel. Eine solche Vergleichung giebt auch für die Deutung im engern Sinne die besten Anhaltspuncte, indem sie uns das Verständnis der Ausdrucksformen und der eigenthümlichen Gesetze des religiösen Mythus eröffnet und zugleich die Mittel zu einem objectiven Beweise für die gefundene Deutung an

---

1) Von den explicativen Mythen rede ich hier gar nicht, weil sie, wie sich schon herausgestellt hat, selten selbständig erscheinen, niemals aber den Kern grosser Mythencomplexe bilden. Vgl. unten Cap. IX.

die Hand gibt. Stammverwandte Mythen sind nun freilich, von dem vielfach zerrütteten Eleusischen Mythus abgesehen, in dem vorliegenden Falle nicht vorhanden; doch wird uns dieser Mangel hier minder empfindlich, weil einerseits der Mythus besonders gut sich conservirt hat, andererseits einige Deutungen volksverwandter d. h. andern Griechischen Stämmen angehöriger Mythen ähnlichen Inhalts, die ich in meinen Schriften über Ares und den Zeus Lykaios gegeben habe, zu Hülfe gezogen werden können.

Zu dem oben mitgetheilten Berichte Apollodor's stellen sich noch die Relationen mehrerer andern Quellen [1]). Indessen ist es nicht nöthig, sie vollständig zu vergleichen, da theils Apollodor's Bericht aus innern und äussern Gründen [2]) für sehr zuverlässig gelten muss,

---

1) Hom. Od. XI, 287 ff. mit dem Schol. u. Eustath. p. 1685, XV, 225 ff. Theocr. III, 43 ff. mit dem Schol.

2) Schol. Od. XI, 287, der die Geschichte im Wesentlichen eben so erzählt, fügt hinzu: ἡ δὲ ἱστορία παρὰ Φερεκύδῃ ἐν τῇ ἑβδόμῃ. Es hat also, wie Heyne Obss. p. 65 mit Recht annimmt, Apollodor dem Pherekydes nacherzählt. Sturz (Fragm. XXVI. p. 118) hat nun die Erzählung des Scholiasten unter die Fragmente des Pherekydes gestellt. Ich glaube aber, dass Apollodor diesen genauer wiedergiebt, als der Scholiast. Wenigstens hat Letzterer sich an einer Stelle offenbar einen Zusatz erlaubt. Er sagt nämlich: οἱ φύλακες ἐνταῦθα, καὶ οἱ βουκόλοι κλέπτοντα αὐτὸν λαμβάνουσι καὶ παραδιδόασιν Ἰφίκλῳ. Er ist ohne Zweifel dazu durch die Homerischen Worte: χαλεπὴ δὲ θεοῦ κατὰ μοῖρ' ἐπιδῆσαι δεσμοί τ' ἀργαλέοι καὶ βουκόλοι ἀγροιῶται, verleitet worden. Unmöglich kann aber Pherekydes von Wächtern in der Mehrzahl gesprochen haben, da er schon eine Person Namens Φύλακος im Mythus hatte. Diesen nennt zwar der Scholiast weiterhin auch, aber nur als Vater des Iphiklos, während Apollodor, in Uebereinstimmung mit Od. XV, 231, wenigstens noch eine Andeutung hat, dass Phylakos derjenige ist, der den Melampus gefangen hält.

theils die Abweichungen der Andern nicht sehr erheblich sind. Nur in einem Puncte ist Apollodor so dunkel, dass wir die andern Berichte zu Hülfe nehmen müssen, nämlich in der Angabe des Umstandes, der die Zeugungsunfähigkeit des Iphiklos verursacht haben soll. Hören wir, was Heyne darüber bemerkt: Obscura narratio. Videtur puer cultrum cruentum extimuisse; pater ira abreptus, cultrum in eum conjecisse, qui trajectis pudendis pueri in truncum arboris adstantis est impactus. In verbis tamen hoc saltem proditur: patrem cultrum ab exsecto bove adhuc cruentum juxta puerum posuisse, eoque metuente impegisse cultrum arbori: ita ut totum acumen in sanguine excisi bovis, comparato cum pueri debilitatione, contineatur. Diese Interpretation bestätigt sich vollkommen aus den andern Quellen, von denen eine geradezu sagt: ὃν (den neben ihm stehenden Knaben) *ἐκπλῆξαι θέλων ὁ πατὴρ ἣν εἶχε μάχαιραν εἰς τὸ πλησίον δένδρον ἐμπῆξαι ὥρμησε, καὶ συνέβη ἐπενεγκεῖν αὐτὴν τοῖς μορίοις τοῦ παιδός* [1]). Iphiklos war also von seinem Vater Phylakos entmannt worden.

Ist aber auch die Relation vortrefflich, so hat dennoch der Mythus bereits im Munde des Volkes ein fremdartiges Element aufgenommen, das vor Beginn der Deutung zu beseitigen ist. Der Held der Erzählung, Melampus, ist der Heros *ἀρχηγέτης* eines weitverzweigten Sehergeschlechts [2]). Wie er das geworden,

---

[1]) Schol. Theocr. l. l. vgl. Eustath. p. 1685, 40. Schol. Od. XI, 290: (*μάχαιραν*) *ἣν ἐπήνεγκε Φύλακος τῷ Ἰφίκλῳ ἐπὶ τῶν ἀγρῶν ἐκτέμνοντι τετράποδα.*

[2]) Hom. Od. XV, 242 ff. Vgl. Eckermann Melampus u. sein Geschlecht (Göttingen 1840), der übrigens in unserer Sage nichts weiter suchen zu dürfen glaubt, als ein Denkmal Melampodischer Kraft und Weisheit (S. 35), auch nichts zum Verständnis derselben Führendes beibringt.

und in welchem Zusammenhange diese Eigenschaft mit seinem in Namen und Abstammung sich aussprechenden Verhältnisse zur Hadesreligion stehen möge, ist schwer zu sagen, geht uns aber hier auch nichts an; genug, als Stammvater jener Seher musste er nach den Gesetzen mythischer Anschauung selbst ein ausgezeichneter Seher gewesen und sich als solcher bei verschiedenen Gelegenheiten bewährt haben. Als solcher erhält er auch eine Mutter *Εἰδομένη*, die Sehende oder Wissende [1]). Es ist nun schon bei dem Mythus von Pelops von uns die Beobachtung gemacht, dass derartige prototypische Beziehungen mythischer Personen gern in andere von ihnen vorhandene Mythen hineingetragen werden, die eigentlich nichts damit zu schaffen haben. Nehmen wir an, dass diess auch in unserm Falle geschehen sei, so folgt daraus, dass wir bei der Deutung Alles, was auf die Sehergabe des Melampus Bezug hat, als prototypisches Element ausscheiden müssen. Demnach behalten wir folgende Erzählung für die Deutung: Neleus will seine Tochter Pero nur demjenigen geben, der ihm die Rinder des Iphiklos bringt. Bias, der um die Pero wirbt, bewegt seinen Bruder Melampus, die Aufgabe für ihn zu lösen. Melampus ist dazu bereit und begiebt sich nach Phylake, wo die Rinder an einem unzugänglichen Orte, von einem Hunde bewacht, sich befinden. Er geräth in Gefangenschaft, erhält aber die Freiheit wieder und die Rinder zum Lohn, nachdem er dem von seinem Vater Phylakos entmannten Iphiklos die Zeugungskraft wieder gegeben hat. Bias bekommt die Pero wirklich. Den Beweis, dass diese Restitution des Mythus richtig ist, wird die voll-

1) Apollod. I, 9, 11. II, 2, 2.

endete Deutung liefern [1]). Zu dieser müssen uns aber erst einige allgemeine Bemerkungen den Weg bahnen.

Das Wesen einer Gottheit stellt sich der mythischen Anschauung nicht als ein Inbegriff gewisser Eigenschaften dar, sondern als eine Reihe von Thätigkeiten und Zustände, durch welche die Gottheit hindurch gehen muss. Der religiöse Mythus hat die Aufgabe, dieselben zu einer Art dramatischer Entwicklung zu bringen. Schon dieser Umstand macht dem Mythus eine Mehrzahl von Personen zum Bedürfnis, das sich noch steigert, wenn jene Thätigkeiten und Zustände einander entgegengesetzt oder doch so beschaffen sind, dass sie sich nicht gut in einer Person vereinigt denken lassen. Daraus folgt der für die Deutung religiöser Mythen äusserst wichtige Satz: Für jede besondere Thätigkeit, für jeden besondern Zustand der Gottheit, deren Wesen und Eigenschaften der Mythus darstellen will, wird eine besondere Person gewissermassen als formales Subject aufgestellt. Diese verschiedenen Personen sind also nur die Vertreter der Gottheit selbst in deren verschiedenen Thätigkeiten und Zuständen, und darum bei der Deutung wiederum in eine einzige Person zusammenzu-

---

1) Für solche, welche mehr auf äussere als auf innere Kriterien geben, wollen wir bemerken, dass die eine der Relationen des Eustathius die ausgeschiedenen Partieen des Mythus gar nicht kennt; p. 1685, 9 ff.: *Μελάμπους δὲ πειραθεὶς ἀπελάσαι τὰς βοῦς, ἵνα τῷ ἀδελφῷ Βίαντι τὸν τῆς Πηροῦς καταπράξηται γάμον, ἠγρεύθη. καὶ περὶ παιδοποιΐας μαντευσάμενος τῷ Ἰφίκλῳ, ἦν γὰρ ἄπαις, καὶ ἐπιτυχών, ἀπελύθη, λαβὼν καὶ τὰς ὀφειλομένας βόας τῇ Τυροῖ. καὶ οὕτω περιεποιήσατο τὸν ἐκείνης γάμον τῷ ἀδελφῷ.* Dass die Rinder ursprünglich der Tyro gehört haben sollen, was auch Schol. Od. XI, 287. 290. berichtet wird, ist ein Zusatz, der aus dem Streben hervorgegangen ist, unsern Mythus in einen engern Zusammenhang mit den Aeolischen Mythen zu verarbeiten.

fassen. Ich habe diesen Satz bereits früher bei mehreren Deutungen zur Anwendung gebracht, unter andern bei der Deutung des Lykäischen Mythus. Dieser stellt drei Personen auf: Lykaon, dessen Sohn und den Gott Zeus; der Sohn wird von Lykaon geschlachtet, von Zeus verzehrt. Das alles ist nur der Ausdruck des den ganzen Cultus beherrschenden Gedankens, dass Zeus, der Jahresgott, d. h. der Beherrscher der wechselnden Erscheinungen des Jahrs in ihren Einflüssen auf das in der Naturwelt sich kundgebende Leben, zu einer gewissen Zeit aufhört segensreich zu wirken und selbst wieder zerstört, was er geschaffen hat.

So sind also in unserm Mythus alle männlichen Personen, wie wir auch schon aus der Etymologie ihrer Namen erkannt haben, auf den einen Gott Hades zurückzuführen, und Alles, was sie thun und leiden, auf ihn allein zu beziehen. Dadurch wird natürlich der dramatische Zusammenhang ganz zerstört, und ein rein chronologischer muss an dessen Stelle treten, in folgender Art: Seiner Zeugungskraft beraubt sitzt der Gott gefesselt [1]) an einem Orte, den weder Mensch noch Thier betreten kann, und den ein Hund bewacht. Eben dort befindet sich auch eine ihm gehörige Heerde Rinder. Erst nach Verlauf eines ἐνιαυτὸς wird er der Gefangenschaft entledigt, gewinnt seine Zeugungskraft wieder und erhält die Pero zur Gemahlin, nachdem er jene Heerde Rinder als Brautgeschenk [2]) dargebracht hat.

Hier ist nichts willkürlich geändert. Denn dass

---

1) Hom. Od. XV, 232: δεσμῷ ἐν ἀργαλέῳ δέδετο κρατερῷ' ἄλγεα πάσχων. vgl. XXI, 293.

2) Schol. Hom. Od. XI, 287: (τὰς βοῦς) λαβὼν καὶ ἀγαγὼν εἰς Πύλον δίδωσι Νηλεῖ ἆθλα τῆς Πηροῦς.

die Entmannung und die Gefangenschaft als durchaus gleichzeitige Zustände gelten müssen, zeigt sich darin, dass sie zu einer und derselben Zeit aufhören. Und sobald diess erkannt ist, sieht man sich genöthigt den Eingang der gewöhnlichen Erzählung, die Motivirung des Rinderraubes durch die Forderung des Neleus, wegzulassen, die ohnehin noch aus einem andern Grunde als dem eigentlichen Sinn des Mythus fremd betrachtet werden muss. Es ist nämlich ein charakteristischer Zug religiöser Mythen, dass sie den Eintritt gewisser Zustände und Thätigkeiten, auch da wo eine im Wesen der Gottheit ruhende Nothwendigkeit dieselben bedingt, dennoch gern durch irgend einen zufälligen Umstand motiviren [1]). So in dem nordischen Mythus von dem Tode des Gottes Baldr. Dieser, der Gott des hellen reinen Sommerlichtes, muss gegen das Ende der schönen Jahrszeit dem blinden Hödhr weichen, von ihm getödtet werden. Dennoch hätte er, so deutet der Mythus an, seinem Schicksale entgehen können, wenn nicht Frigg, als sie alle Wesen durch einen Eid verpflichtete, ihm nicht zu schaden, einen Mistelspross, der eben aus der Erde emporkeimte, übergangen hätte, und wenn nicht der böse Gott Loki diesen geholt und den Hödhr überredet hätte, damit auf Baldr zu schiessen [2]). Eben so ist auch in unserm Mythus nicht nur die Entmannung des Iphiklos als zufällig und unabsichtlich geschehen dargestellt, sondern auch der in dem Wesen des Gottes begründete Zustand der Gefangenschaft und die ebenfalls hieraus hervorgehende Ten-

---

1) Eine gewisse Analogie dazu bietet auch die Thatsache, dass im historischen Mythus die Wanderung eines Stammesrepräsentanten durch einen zufällig verübten Todtschlag motivirt wird.

2) W. Müller Gesch. u. Syst. d. altd. Rel. S. 251 f.

denz, Pero durch das Brautgeschenk der Rinder zu gewinnen, aus einer blossen Laune des Neleus hergeleitet. Doch hat diese Motivirung des Rinderraubes, wie wir unten sehen werden, auch noch einen weitern Grund in dem Bedürfnisse der mythischen Darstellung.

Die Deutung des Einzelnen muss ausgehen von einer Betrachtung des Ortes der Gefangenschaft. Ich denke, er ist deutlich genug als die Unterwelt geschildert; denn nur diese ist Menschen und Thieren unbetretbar [1]). Der Name *Φυλάκη* stimmt sowohl in der eigenen Bedeutung als hinsichtlich der daran sich schliessenden Person des *Φύλακος* durchaus dazu. Das hat freilich den Theokrit und einen Scholiasten nicht abgehalten an die Stadt Phylake am Othrys zu denken [2]), wie denn überhaupt mythische Localitäten selbst von rein symbolischer Bedeutung gern von Spätern auf eine wirklich vorhandene Oertlichkeit bezogen werden [3]); es könnte indessen dagegen, wenn es überhaupt noch nöthig erscheinen sollte, die Auctorität eines andern angezogen werden, der *φυλακή* gar nicht als Eigennamen ansieht [4]). In der Unterwelt sitzt also der Herrscher der Unterwelt gefesselt, wie in einem Gefängnisse. Diese Vorstellung, so seltsam sie uns erscheinen mag, war doch der Anschauung der ältern Griechen so natürlich, dass sie sich in zahlreichen Mythen in mancherlei Variationen wiederholt. Sie hat ihren Grund theils in dem Gefühle, mit welchem der lebensfrohe

---

1) Ares S. 13. 31. 103. Der bewachende Hund ist natürlich der Kerberos.

2) Theocr. III, 43: *Τὰν ἀγέλαν χὠ μάντις ἀπ' Ὄθρυος ἄγε Μελάμπους.* Schol. Hom. Od. XI, 297: *εἰς τὴν Ὄθρυν ἀφικνεῖται ἐπὶ τὰς βοῦς.*

3) Ares S. 98.

4) Schol. Theocr. l. l.: *ἰδιαμύθη, ἤτοι ἐν φυλακῇ ἐβλήθη.*

Grieche auf den Zustand nach dem Tode hinblickte, theils darin, dass man, wie schon gezeigt, geneigt war die Eigenschaften und Zustände der Todten auf die Herrscher des Todtenreichs selbst zu übertragen: wie die Todten nicht sehen, nicht hören, nicht aus den Banden der Unterwelt loskommen können, so ist auch der Unterweltsgott der Nichtsehende, der Nichttretende, der in Fesseln Liegende.

So weit sagt uns also der Mythus eigentlich nichts Neues über das Wesen des Hades; denn dass auch für ihn nicht minder als für andere Unterweltsgötter, wie Ares und Kronos, die Unterwelt als ein Gefängnis betrachtet wurde, ist zwar noch nicht nachgewiesen, liess sich aber von selbst erwarten. Dagegen ist leicht einzusehen, dass die übrigen Züge auf eine dem gewöhnlichen Bewusstsein gänzlich entschwundene Seite des Gottes hinweisen. Denn man braucht nur an den im Frühling vollzogenen *ἱερὸς γάμος* des Zeus und der Hera und die im Mythus und Cultus der Phrygischen Religion so bedeutsam hervortretenden Entmannung sich zu erinnern, um gewis zu sein, dass hier die Reste einer physischen Auffassung des Gottes vorliegen. Um es kurz zu sagen, wir haben hier das vollkommene Gegenstück zu dem Mythus von dem Raube der Persephone: wie in diesem der Eintritt der unfruchtbaren Jahrszeit das physische Substrat der religiösen Anschauung bildet, so in unserm Mythus die Wiederkehr der fruchtbaren Jahrszeit. Der Mythus begnügt sich aber nicht, diesen Act allein ins Auge zu fassen, sondern er wirft, was bei der nachgewiesenen Vorliebe des Kaukonischen Stammes für die chthonischen Vorstellungen gar nicht zu verwundern ist, zugleich einen Rückblick auf den Zustand des Gottes während der ganzen Dauer der unfruchtbaren Jahrszeit, führt diesen in seiner Dar-

stellung mit besonderer Sorgfalt aus und lässt den Hauptact nur den Schluss des ganzen Dramas bilden. Mit dem Eintritt der unfruchtbaren Jahrszeit, das ist der Sinn des Mythus im Einzelnen, verliert der Gott seine Zeugungskraft, oder wie der Mythus mit derber Symbolik sagt, entmannt er sich und haust von nun an in der Unterwelt; ist aber die bestimmte Frist abgelaufen, so heilt der Schaden wieder, er ist wieder zeugungsfähig, verlässt die Unterwelt und gewinnt die ihm zukommende Gattin durch das Geschenk einer Heerde Rinder, die bis dahin ebenfalls in der Unterwelt eingeschlossen waren, woraus denn von selbst hervorgeht, dass sie für nichts Anderes als für ein Symbol der Fruchtbarkeit gehalten werden können [1]). Der ἐνιαυτὸς, welcher als Dauer des Aufenthalts in der Unterwelt angegeben wird, ist natürlich nur als runde Zeitangabe zu fassen, wie mehrfach in Mythen [2]) und im Epos; denn auch die Periode von neun oder zehn Jahren, die so oft erwähnt wird, ist nur eine Auflösung des grossen Jahres in gewöhnliche Jahre.

Es bleibt uns nun noch übrig, den allgemeinen Satz, von welchem wir bei der Deutung ausgingen, auch in Beziehung auf unsern Mythus dadurch zu rechtfertigen, dass wir die Gründe nachweisen, welchen die einzelnen Personen ihre Existenz zu verdanken haben. Dem Helden, der die Gefangenschaft erleidet, musste natürlich ein actives Wesen gegenübergestellt werden, welches ihn in Gefangenschaft hält. Das ist Phylakos,

---

1) Rinder des Hades finden sich auch auf der Insel Erytheia, die als Unterwelt nachgewiesen ist, Ares S. 98 ff.

2) Die dreizehn Monate, welche die Gefangenschaft des Ares dauert, sind auch nur Umschreibung eines ἐνιαυτὸς, der in dem Falle irrthümlich für ein gewöhnliches Jahr genommen ist. Ares S. 55.

der also hier dieselbe Rolle spielt, wie die Aloiden dem Ares, die Hekatoncheiren dem Kronos gegenüber [1]). Ferner würde es zwar nicht gerade unthunlich, aber jedenfalls doch etwas anstössig gewesen sein, die Entmannung von einer und derselben Person erdulden und vollziehen zu lassen; der Uebelstand wurde vermieden, indem man neben Phylakos einen Sohn Iphiklos aufstellte. Dieses nahe Verhältnis der beiden Personen, so wie die Neigung des Mythus, das symbolisch Nothwendige als ein Zufälliges erscheinen zu lassen, rief den Zug hervor, dass Iphiklos unvorsätzlich von seinem Vater beschädigt worden, und selbst dieses wurde, um das Gefühl nicht zu verletzen, in der Erzählung so versteckt, dass die Operation nur an Thieren wirklich vollzogen sein sollte. Die Frage, warum nicht der Held, der die Gefangenschaft erduldet, zugleich die Entmannung erleidet, erledigt sich durch die Erwägung, dass dem Sinne des Mythus zufolge die Heilung nothwendig ans Ende der Gefangenschaft gestellt werden musste und darum am zweckmässigsten als Bedingung der Freilassung betrachtet wurde. War endlich der natürliche Schluss der Geschichte, die Vermählung mit der Pero, mit einem gewissen dramatischen Tacte zum Einheitspuncte des Ganzen erhoben, und dem gemäss die Rinder als Brautpreis der Göttin aufgefasst, so musste auch ein Vater der Braut da sein, der diesen Preis forderte und in Empfang nahm. Hierzu eignete sich Neleus um so besser, als dadurch zugleich der ganze Mythus mit dem Hauptheros des Pylischen Stammes in Beziehung gesetzt wurde.

[1]) Zwei Relationen (Schol. Hom. Od. XI, 290. Eustath. p. 1685, 11) kennen den Phylakos gar nicht. Der Mythus wird dadurch zwar nicht sinnlos, verliert aber an dramatischer Lebendigkeit.

So ist also keine Person überflüssig in dem Mythus, ausgenommen — den Haupthelden Melampus. Ich wenigstens kann nach Ausscheidung dessen, worin die Sehergabe des Melampus sich bethätigt — und ich denke, dass Niemand die Beibehaltung dieses prototypischen Elementes jetzt noch für verträglich mit der ursprünglichen Idee des Mythus halten wird — aus dem Zusammenhang des Mythus durchaus keinen Grund auffinden, warum nicht Bias selbst alles das thut und leidet, was sein Bruder für ihn übernimmt. Es scheint, als ob die Aufgabe, den Iphiklos zu heilen, den ersten Impuls zur Einschiebung des Melampus gegeben habe, da diese für einen Seher und Arzt, wie Melampus, passender erscheinen mochte, als für seinen Bruder. —

Nach diesem allen darf für bewiesen gelten, was zu beweisen war, dass nach altkaukonischer Vorstellung der Gott Hades so gut wie Persephone die Unterwelt im Frühling verliess, gleich dieser auch in den Erscheinungen der fruchtbaren Jahrszeit wirksam gedacht wurde, und um diese herbeizuführen, als zeugender Gott sich mit ihr vermählte; dass überhaupt das ganze Wesen des Gottes eben so wie das seiner Gemahlin in jener ältern Auffassung den wechselnden Erscheinungen der Jahrszeiten immanent gedacht wurde. Freilich will sich das in dem behandelten Mythus erhaltene Stück dieser Vorstellungen dem im Eleusischen Cult vorliegenden nicht überall anpassen. Das hat indessen seinen guten Grund. Einmal ist das Eleusische Fragment der Kaukonischen Religion durch den Zutritt fremder Elemente verunstaltet, woraus sich unter andern erklärt, dass Persephone in ihrer oberweltlichen Phase hier als Jungfrau gedacht wurde, was, nachdem die entsprechende Phase des Hades aufgegeben war, kaum anders anging. Sodann muss auch wohl beherzigt werden,

dass selbst in der ursprünglichen Anschauung des Kaukonischen Stammes die beiden Acte, in welchen das Wesen ihrer Gottheiten sich besonders manifestirte, schon um ihres natürlichen Gegensatzes willen nicht gut in einem einzigen zusammenhängenden Mythus dargestellt werden konnten, sondern besser in zwei unabhängige Mythendramen auseinander fielen, was obendrein eine passende Gelegenheit gab, in dem einen das Verhalten der Göttin, in dem andern die Thaten und Leiden des Gottes in den Vordergrund treten zu lassen. Einmal getrennt hatten dann die beiden Mythen freie Hand, die ganze Darstellung ihrer besondern Aufgabe gemäss zu gestalten, und von diesem Gesichtspuncte aus rechtfertigen sich auch die scheinbaren Widersprüche vollständig. Der Eleusische Mythus sagt aus, dass durch den Raub Persephone Gemahlin des Unterweltsgottes wird und an seiner Seite während der unfruchtbaren Jahrszeit zu weilen gezwungen ist; der Pylische Mythus gibt allen Thätigkeiten des Gottes die Tendenz auf die Vermählung mit der Göttin in ihrer oberweltlichen Phase: unmöglich konnte also diese, noch ehe der Gott die Bedingungen der Vermählung erfüllt hatte, schon als seine Gemahlin gedacht werden. Stellen wir den Pylischen Mythus voran, so ergiebt sich das Umgekehrte. Am Schlusse desselben stehen Hades und Persephone als ein ehelich verbundenes Paar da und müssen es bleiben, so lange die fruchtbare Jahrszeit dauert; das Ende derselben stellt der Eleusische Mythus als ein Verschwinden von der Oberwelt und als eine Vermählung mit dem Unterweltsgotte dar: dieser kann also von dem Augenblicke an, wo er als solcher gedacht wird, nicht mehr als der Gemahl der oberweltlichen Göttin gedacht werden. Mit einem Worte, um überhaupt Zusammenhang

zu gewinnen und darstellbar zu werden, musste der Pylische Mythus die Göttin proleptisch als oberweltliches Wesen, der Eleusische den Gott ebenfalls proleptisch als unterweltliches Wesen hinstellen, was nur möglich war, wenn der Zusammenhang des einen mit dem andern ignorirt und jedesmal von neuem ausgeholt wurde.

Aber wie? wenn der Gott Hades im Frühling seine Behausung verliess, so gab es bis zum Wiedereintritt der unfruchtbaren Jahrszeit keinen Herrscher im Todtenreich; ist das denkbar? Allerdings nicht; der Herrscher des Todtenreichs musste immer in der Unterwelt bleiben, nur der die vernichtende Kraft der unfruchtbaren Jahrszeit repräsentirende Gott konnte sie verlassen. Das ist freilich ein Widerspruch, der aber nicht uns, sondern der Hadesreligion selbst zur Last fällt, in der, wie wir aus dem Pylischen Mythus deutlich erkannt haben, diese beiden Richtungen chthonischer Wirksamkeit ungetrennt in einer Person vereinigt lagen. Diesen Widerspruch, sobald er dem Bewusstsein fühlbar wurde, zu beseitigen, konnte entweder die unterweltliche Seite des Gottes zu einer durchaus selbständigen Person erhoben werden, oder es mussten die physischen Beziehungen allmählich ganz zurücktreten. Den ersten Weg hat die Achäische Religion eingeschlagen, indem sie aus der unterweltlichen Seite des Gottes Zeus, die z. B. in dem Lykäischen Culte von ihm noch nicht getrennt ist, zu einem besondern Gotte, dem Kronos, entwickelte [1]); diesen ist die Hadesreligion gegangen, allerdings unter Einwirkung der im vorigen Capitel angedeuteten Verhältnisse, welche in den kleinasiatischen Colonieen, wohin die Hadesreligion verpflanzt

1) Zeus Lykaios S. 25.

wurde, das ursprüngliche Wesen der Gottheiten mannigfach modificirte und namentlich das Zurücktreten ihrer physischen Eigenschaften begünstigte.

Siebentes Capitel.

Wanderungen des Achäischen Stammes und Cultes.

Um das Ziel, welches wir uns am Schlusse des fünften Capitels hingestellt haben, zu erreichen, müssen wir jetzt die Geschichte des Achäischen Cultes und Stammes noch weiter verfolgen, als bereits (Cap. III. und IV.) geschehen ist.

Dass Zeus Stammesgott der Achäer gewesen sei, haben wir damit bewiesen, dass erstlich die Heroen des Achäischen Stammes, die Aiakiden und die Pelopiden, Abkömmlinge dieses Gottes sind, dass zweitens die Ahnherren beider Geschlechter als Gründer alter Zeusculte erscheinen, und dass endlich drittens Pelops in den von ihm erzählten Mythen geradezu als ein heroischer Repräsentant des Zeus selbst auftritt. Fassen wir dazu noch das parallele Verhältnis ins Auge zwischen der Verallgemeinerung der Stammesnamen *Ἀχαιοί* und *Ἕλληνες* und der Erhebung des Gottes Zeus zum Haupte der Olympischen Götterfamilie, so möchten diese Beweise wohl schon vollständig ausreichen; allein wir wollen doch noch einen neuen hinzufügen.

Deukalion, der angebliche Sohn des Prometheus [1]), steht mit dem Zeusdienste in einem vielfachen und offenbar uralten Zusammenhange. Der Altar des Zeus Ἀφέσιος zu Argos soll von Deukalion gegründet sein [2]). Nach seiner Errettung aus der Flut opfert er dem Zeus Φύξιος [3]). Die alte Stadt Λυκώρεια auf dem Parnass galt als ehemaliger Herrschersitz des Deukalion [4]) und sollte von denen erbaut sein, welche vor der Deukalionischen Flut hierher entronnen waren [5]); eben daselbst gab es aber auch einen Cult des Zeus Λυκώρειος [6]). Das alte Heiligthum des Olympischen Zeus zu Athen war dem Glauben nach ein Bau des Deukalion, dessen Grab man nicht weit davon zeigte [7]). Und wie man nun hier eine Erdspalte aufzuweisen hatte, durch welche die Flut sich verlaufen haben sollte, so verknüpft sich die Sage von der Deukalionischen Flut auch mit dem Mythus von dem Frevel des Lykaon und der Lykaoniden [8]), von dessen Bedeutung für den Cult des Zeus Λυκαῖος in Arkadien früher die Rede gewesen ist. Auch gehört hierher, dass Deukalions Sohn Hellen mehrfach für einen Sohn des Zeus galt [9]), wie es denn, da die Abstammung des Deukalion von Prometheus

---

1) Apollod. I, 7, 2.

2) Etym. M. s. v. Ἀφέσιος.

3) Apollod. l. l.

4) Marm. Par. 3.

5) Paus. X, 6, 2. Marm. Par. 2. 4.

6) Steph. Byz. s. v. Λυκώρεια.

7) Paus. I, 18, 8. Strab. IX. p. 425.

8) Apollod. III, 8, 2. Tzetz. Lyc. 481. Ovid. Met. I, 163 ff. Myth. lat. ed. Bode p. 57. Serv. Virg. Ecl. VI, 41.

9) Apollod. l. l. Conon narrat. 27. Schol. Apoll. Rh. I, 118. vgl. Müller Proll. S. 180.

keinenfalls für ursprünglich gelten kann [1], höchst wahrscheinlich ist, dass in älterer Sage Deukalion selbst als Sohn des Zeus genannt wurde.

Eben so sicher ist es aber, dass Deukalion von Haus aus dem Achäischen Stamme angehört, ja, dass er unbeschadet seiner anderweitigen und ursprünglichen Bedeutung geradezu als heroischer Repräsentant der nördlichen Achäer sich nachweisen lässt.

Hierfür spricht zuvörderst sein Verhältnis zu Hellen, der doch ursprünglich nichts Anderes als der Eponymos des Hellenischen oder nordachäischen Stammes gewesen sein kann, man müsste denn behaupten wollen, dass diese Genealogie erst dann entstanden sei, als der Name Hellenen schon seine allgemeinere Bedeutung erhalten hatte, was sich aber keinenfalls erweisen lässt. Ferner sollen sowohl Deukalion als Hellen in Phthia, dem alten Sitze der Achäischen Hellenen, geherrscht haben [2], und der Name der Pyrrha erscheint

---

[1] Müller Kl. Schrift. II. S. 41: „Dass Hellen und Deukalion von Prometheus abgeleitet wurden, geschah zuerst in den später gedichteten Eöen (Schol. Apoll. Rh. III, 1086): diese Genealogie konnte aber erst aufkommen, als der Hellenische Name, der bei Homer einem kleinen Stamme Thessaliens angehört, die ganze Nation umfasste." Wir können mit Beziehung auf die weiter unten folgende Exposition bestimmter sagen, diese Genealogie konnte erst aufkommen, als die Achäer aus ihren Thessalischen Sitzen nach dem später so genannten Hellas gedrängt waren. Denn hier oder genauer in Attika allein ist Prometheus ursprünglich zu Hause. Die genealogische Anknüpfung an diesen hatte aber, wie es scheint, den Grund, dass beide als Schöpfer des Menschengeschlechts in der Sage bereits gegeben waren.

[2] Strab. VIII. p. 383. IX. p. 432. 443. Paus. VII, 1, 2. Herod. II, 56. Am Othrys landet Deukalion nach der Flut, Hellan. bei Schol. Pind. Ol. IX, 64. Die Melitäer zeigten auf

eben dort mehrfach als Localname [1]). Das gewichtigste Zeugnis ist aber eine Stelle des Aristoteles, die wir hier vollständig hersetzen: *καὶ γὰρ οὗτος (ὁ καλούμενος ἐπὶ Δευκαλίωνος κατακλυσμὸς) περὶ τὴν Ἑλληνικὸν ἐγένετο μάλιστα τόπον, καὶ τούτου περὶ τὴν Ἑλλάδα τὴν ἀρχαίαν· αὕτη δ' ἐστὶν ἡ περὶ τὴν Δωδώνην καὶ τὸν Ἀχελῷον, οὗτος γὰρ πολλαχοῦ τὸ ῥεῦμα μεταβέβληκεν· ᾤκουν γὰρ οἱ Σελλοὶ ἐνταῦθα καὶ οἱ καλούμενοι τότε μὲν Γραικοί, νῦν δὲ Ἕλληνες* [2]). Wir entnehmen vorläufig aus dieser Stelle, was unzweideutig darin ausgesprochen ist, dass die Sage von der Deukalionischen Flut in Althellas ihren Ursprung hatte, also unzweifelhaft den Hellenen im alten Sinne ursprünglich angehört.

Der Schluss ergibt sich von selbst. Ist die Sage von der Deukalionischen Flut althellenischen Ursprungs, erscheint Deukalion selbst als Archeget und Repräsentant des Hellenischen Stammes, so können die nachgewiesenen Beziehungen desselben zu dem Zeusdienste nur in der Voraussetzung ihre Erklärung finden, dass letzterer demselben Stamme von Haus aus angehörte.

---

ihrem Markte ein Grab des Hellen. Strab. l. l.; *Φθίος* Vater des Hellen, Steph. Byz. s. v. *Ἑλλάς*.

1) So hiess ein Vorgebirge am Pagasäischen Meerbusen, in dessen Nähe zwei kleine Inseln, Deukalion und Pyrrha genannt, sich fanden, Strab. IX. p. 435; nach Aussage der Melitäer hatte ihre Stadt ehedem Pyrrha geheissen, Strab. IX. p. 432; ganz Thessalien hiess früher *Πυῤῥαία ἀπὸ Πύῤῥας τῆς Δευκαλίωνος γυναικός*. Strab. IX. p. 443.

2) Aristot. Meteor. I, 14. p. 352. vgl. Schol. Hom. Il. XVI, 233: *Δευκαλίων μετὰ τὸν ἐπ' αὐτοῦ γενόμενον κατακλυσμὸν παραγενόμενος εἰς τὴν Ἤπειρον ἐμαντεύετο ἐπὶ τῇ δρυΐ, πελειάδος δὲ χρησμὸν αὐτῷ δούσης κατοικίζει τὸν τόπον, συναθροίσας τοὺς περιλειφθέντας ἀπὸ τοῦ κατακλυσμοῦ, καὶ ἀπὸ τοῦ Διὸς καὶ Δωδώνης μίας τῶν Ὠκεανίδων Δωδώνην τὴν χώραν προσηγόρευσεν. ἡ ἱστορία παρὰ Θρασυβούλῳ καὶ Ἀριστοδώρῳ.*

Von dem gewonnenen Standpuncte aus wird eine Deutung des Deukalionischen Mythus mit Aussicht auf Erfolg unternommen werden können. Einen festen Anhaltspunct gewährt ein Athenischer Cultusgebrauch. In die schon erwähnte Erdspalte schüttete man alljährlich ein Todtenopfer von Gerstenmehl und Honig [1]). Es geschah diess an dem Feste der Hydrophorien, einem im Monat Anthesterion den in der (Deukalionischen) Flut Umgekommenen gefeierten Trauerfeste [2]). In Beziehung hierauf hat schon Preller bemerkt, dass hier eigentlich wohl die regelmässig wiederkehrende Ueberflutung des χειμών gemeint sei, die für die bestimmte Deukalionische zu erklären, in dem Charakter solcher Legenden liege. Wir stimmen ihm bei, ohne jedoch die Bezeichnung der Flut als der Deukalionischen für eine willkürliche Erfindung zu halten, da Deukalion, wie oben gezeigt ist, der Attischen Sage bekannt war, und halten uns demnach zu dem Schlusse berechtigt, dass der Mythus von der Deukalionischen Flut den regelmässigen Ueberschwemmungen des Winters seinen Ursprung verdanke. Für diese Ansicht spricht nicht nur eine Sage bei Pausanias, in welcher die Deukalionische Flut geradezu als χειμών bezeichnet wird [3]), sondern auch die Verknüpfung mit dem Lykäischen Mythus, welcher den Uebergang aus der fruchtbaren Jahrszeit in die unfruchtbare zu seinem physischen Substrat hat und in einer Version geradezu ausspricht, dass die Flut unter der Herrschaft des Nyktimos, des nächtlichen d. h. des winterlich-chthonischen Zeus hereingebrochen sei [4]). Deukalion selbst ist zunächst nichts

1) Paus. I, 18, 7.
2) Herm. G. A. 58, 22. Preller Dem. u. Pers. S. 229.
3) Paus. X, 6, 2.
4) Zeus Lykaios S. 31.

Anderes als der Fluten- oder Ueberschwemmungsmann; denn der Name ist offenbar von dem Verbum δεύω, nassmachen, hergeleitet.

Nun haben wir oben (S. 171) gesehen und an einem andern Orte genauer nachgewiesen, dass in der ältern Griechischen Anschauung Winter und Unterwelt aufs engste verschmolzen sind. So ergab sich leicht die Vorstellung, dass die winterliche Flut auch den Menschen Tod und Untergang bringe, und da nun, den Gesetzen des Mythus gemäss, die jährlich wiederkehrende Ueberschwemmung als ein einzelnes der Vergangenheit angehöriges Factum dargestellt werden musste, so bildete sich die scheinbar geschichtliche Erzählung, dass durch die Deukalionische Flut einst fast das ganze Menschengeschlecht vertilgt worden sei. Da der Mythus ursprünglich auf Althellas beschränkt war, also zunächst nur einen topischen Charakter hatte, so konnte diess wohl eigentlich nur von dem Achäischen Stamm verstanden sein, selbst wenn der Ausdruck auch schon eben so allgemein gewesen sein sollte. Das ist festzuhalten, um den anthropogonischen Mythus, der hier einen passenden Anknüpfungspunct gefunden hatte, vollständig zu begreifen. Derselbe ist nämlich nur eine Verallgemeinerung der dem Stamm eigenthümlichen Sage von seinem autochthonischen Ursprung, wie eine Vergleichung mit dem Autochthonenmythus der Aeginetischen Myrmidonen leicht ergibt. *Ζεὺς δὲ πέμψας Ἑρμῆν πρὸς αὐτόν*, so erzählt Apollod. I, 7, 2, *ἐπέτρεψεν αἰτεῖσθαι ὅ τι βούλεται· ὁ δὲ αἱρεῖται ἀνθρώπους αὐτῷ γενέσθαι. καὶ, Διὸς εἰπόντος, ὑπὲρ κεφαλῆς αἴρων ἔβαλε λίθους· καὶ οὓς μὲν ἔβαλε Δευκαλίων, ἄνδρες ἐγένοντο· οὓς δὲ Πύρρα, γυναῖκες. ὅθεν καὶ λαοὶ μεταφορικῶς ὠνομάσθησαν ἀπὸ τοῦ λάος, ὁ λίθος.* Hier wie dort ist der Gott Zeus der eigentliche Vollzieher des Schöpfungs-

actes, und dem Heros wird nur eine Mitwirkung durch Bitte bei demselben zugeschrieben; hier wie dort geschieht die Schöpfung, um den Helden nicht in menschenleerer Einöde zu lassen; hier wie dort hat eine volksthümliche Etymologie auf die besondere Gestaltung des Schöpfungsactes selbst Einfluss geübt. Dass eine solche Uebereinstimmung nicht zufällig sein kann, lehrt ein Blick auf die grosse Mannigfaltigkeit der Formen, die der mythenbildende Geist der Griechen ihren anthropogonischen und autochthonischen Mythen zu verleihen gewusst hat.

Um nun die Wanderungen des Achäischen Stammes verfolgen zu können, müssen wir einen allgemeinen Satz voranstellen. Waren ursprünglich die Stämme eben so viele religiöse Gemeinschaften, die in dem Culte bestimmter Gottheiten ihren Mittelpunct fanden, so folgt daraus, dass überall, wo der Cult einer gewissen Gottheit von Alters her anzutreffen ist, auch der Stamm oder ein Bruchtheil des Stammes sesshaft gewesen sein muss, welcher eben jene Gottheit als seine Stammesgottheit verehrte. Dieser Satz ist durch unsere bisherigen Untersuchungen schon genügend gerechtfertigt, und es scheint kaum der Andeutung zu bedürfen, dass eine Verpflanzung der Culte durch Missionäre dem ganzen Griechischen Alterthume fremd war, eine Verbreitung auf dem Wege des blossen Verkehrs aber nicht nur in älterer Zeit natürlich schwieriger sein musste, sondern auch obendrein, so lange die Stämme noch schärfer getrennt waren, und ihre Culte noch nicht den Stempel der Allgemeingültigkeit durch die Homerische Poesie erhalten hatten, schwerlich irgendwo zu der Gründung eines bedeutenden Heiligthums führen konnte. Die Wichtigkeit unsers Satzes für die Stammesgeschichte der mythischen Zeit muss einleuchten; denn über viele

wichtige Data derselben sind entweder gar keine oder für sich nicht hinlänglich verständliche historische Mythen erhalten.

Nun findet sich ein Cult des Zeus zu Dodona in Epirus, ein ohne Frage uralter, nach übereinstimmender Meinung der meisten Mythologen der älteste Cult dieses Gottes auf Griechischem Boden. Daraus folgt also, dass der Achäische Stamm einst hier sesshaft gewesen sein muss, und zwar früher als an irgend einem andern Puncte Griechenlands, wo wir ihn antreffen. Diese Schlussfolgerung findet ihre ausdrückliche Bestätigung in der bereits angeführten Stelle des Aristoteles. Althellas, sagt er, liegt in der Umgegend Dodona's und des Flusses Acheloos [1]), also in Epirus, wo auch Hesiod eine Landschaft Hellopia kannte [2]). Dort wohnten, meldet er weiter, die *Σελλοί* und die damals *Γραικοί* hiessen, jetzt aber *Ἕλληνες* genannt werden. Diese Worte, so einfach sie zuerst erscheinen, bieten doch der Erklärung Schwierigkeit dar. So viel muss unter allen Umständen zugegeben werden, dass Aristoteles sagen will, die Hellenen hätten einst unter dem Namen *Γραικοί* in Epirus gewohnt. Allein diese selbst scheint er von den *Σελλοί* zu trennen, *Σελλοί* und *Γραικοί* als zwei verschiedene Volksstämme aufzufassen. Zwar könnte man daran denken, das *καί* vor *τότε* zu

---

1) Vgl. Schol. Hom. Il. XXI, 194: *ἡ ἀρχαιοτάτη Ἑλλὰς περὶ Δωδώνην καὶ Σελλοὺς ἔκειτο, ὅθεν ὁ Ἀχελῷος ἐκρέων δι' Αἰτωλίας εἰς τὸν Ἀμβρακικὸν ἔξεισι κόλπον, ἄχρις οὗ Ἡρακλῆς αὐτὸν ἀπέστρεψεν.*

2) Hes. bei Strab. VII. p. 328. Wenn auch die Alten über die Lage des von Hom. Il. XVI, 233 ff. erwähnten Dodona stritten, und einige dasselbe in Thessalien suchen wollten (Steph. Byz. s. v.), so kann doch die Meinung des Aristoteles nicht im Mindesten zweifelhaft sein.

beseitigen oder es explicativ zu fassen [1]), allein Beides hat sein Bedenkliches. Wir wollen also zugeben, dass Aristoteles vielleicht die *Σελλοί* und *Γραικοί* für verschiedene Volksstämme hielt, aber wenn das der Fall ist, so hat die Ueberlieferung, der er folgte, in diesem Puncte geirrt. Denn *Ἕλληνες* ist ohne Zweifel eine Sprossform von *Σελλοί* oder *Ἕλλοι*, wie Pindar den Namen schrieb [2]), gebildet wie *Κεφαλλῆνες* von *Κέφαλος*, von dem sie den Namen haben sollen, oder da dieser natürlich nur ein mythischer Eponymos ist, von *Κεφαλή*; die *Σελλοί* oder *Ἕλλοι* stehen also zu den *Ἕλληνες* sprachlich und sachlich in demselben Verhältnisse, wie die Sabini und Ausones zu den Samnites und Aurunci [3]), das heisst, jene waren die Stammväter dieser.

Aristoteles bestätigt uns aber nicht nur, dass der Achäisch-Hellenische Stamm früher in Epirus gesessen habe, sondern überliefert uns auch, dass er damals den Namen *Γραικοί* führte. Dass es damit seine volle Richtigkeit habe, kann nicht bezweifelt werden; denn auch Apollodor sagt, dass Hellen die *Γραικοί* nach sich Hellenen genannt habe [4]), und was noch beweisender ist, die alte Sage kannte einen *Γραῖκος* als Sohn des Zeus und Enkel des Deukalion [5]). Eine unbefangene Erwä-

---

1) Etwa wie Hom. Il. V, 398: *αὐτὰρ ὁ βῆ πρὸς δῶμα Διὸς καὶ μακρὸν Ὄλυμπον.*

2) Pind. bei Strab. VII. p. 328, vgl. Schol. Soph. Trach. 1169. Es bedarf übrigens nach dem heutigen Standpuncte der Sprachwissenschaft solcher Belege nicht einmal, da es bekannt genug ist, dass anlautendes Sigma später gern in Spiritus asper überging.

3) Schwegler Röm. Gesch. I, 1, S. 203.

4) Apollod. I, 7, 3: *αὐτὸς μὲν Ἑλλὴν ἀφ' αὑτοῦ τοὺς καλουμένους Γραικοὺς προσηγόρευσεν Ἕλληνας.*

5) Hes. bei Laur. Lyd. de mens. 4:

gung muss sich also wohl dafür entscheiden, dass, so lange der Stamm in Epirus sass, beide Namen, *Σελλοί* und *Γραικοί*, neben einander in Gebrauch waren und erst bei dem weitern Vorrücken der Name *Γραικοί* allmählich ausser Gebrauch kam. Wenn es nun ferner aus gutem Grunde, wie wir unten sehen werden, nicht wohl denkbar ist, dass Epirus im strengsten Sinne des Wortes als Ursitz des Stammes angesehen werden darf, so liegt die Vermuthung nahe, dass der Name *Γραικοί* wohl schon aus frühern Zeiten stammen, der andere, *Σελλοί*, dagegen erst in Epirus aufgekommen sein möchte. Diese Vermuthung findet in der Etymologie des Namens eine ausreichende Bekräftigung.

Schon Apollodor leitete den Namen *Σελλοί* ab *ἀπὸ τῶν ἑλῶν περὶ τὸ ἱερὸν (τὸ ἐν Δωδώνῃ)* und machte zugleich aufmerksam auf den vermuthlichen Zusammenhang desselben mit der Benennung eines von Homer erwähnten Thesprotischen Flusses *Σελλήεις* [1]). Sprachlich ist diese Ableitung untadelig. Denn wenn von *ἕλ-ος* nach Abwerfung des Suffixes die bei Völkernamen sehr gewöhnliche Ableitungssylbe io, in älterer Form jo trat, so musste nach Griechischen Lautgesetzen das j dem *λ* sich assimiliren [2]). Allein die Hinweisung auf die Sümpfe um das Dodonäische Heiligthum will

---

Κούρη δ' ἐν μεγάροισιν ἀγανοῦ Δευκαλίωνος
Πανδώρη Διὶ πατρὶ, θεῶν σημάντορι πάντων,
μιχθεῖσ' ἐν φιλότητι τέκε Γραῖκον μενεχάρμην.

[1]) Apollod. bei Strab. VII. p. 328. (vgl. VIII. p. 338.) Schol. Hom. Il. XVI, 234. Müller Proll. S. 336 findet es höchst wahrscheinlich, dass der Acheron, der von dem Lande Dodonäischer Seller herabströmte, besonders ehe er in den grossen Sumpf floss, Selleeis oder Sellerstrom hiess, und führt den Namen auf seiner Karte des nördlichen Griechenlands auch mit auf.

[2]) So bekanntlich bei den Verben auf *λ*, *στέλλω* für *στέλjω*.

uns, mag auch die Thatsache ihre Richtigkeit haben, doch nicht recht gefallen. Von einem solchen Umstande konnte der Stamm nur dann den Namen entlehnen, wenn zunächst der Ort selbst, den er zum Hauptsitze seines Gottes erkoren hatte, davon benannt gewesen wäre [1]). Zudem heisst ἕλος, oder wie es in älterer Sprache sicher lautete, σέλος, Sanskr. saras, ursprünglich nicht ausschliesslich Sumpf, sondern hatte die allgemeinere Bedeutung Wasser, wie aus dem Namen Σελλήεις, den mehrere Flüsse führten, deutlich hervorgeht. Sind also die alten Seller vom Wasser benannt, so hatte das wohl einen andern Grund.

Epirus ist ein sehr wasserreiches Land. Hier entspringt der Acheloos, der König der Griechischen Ströme [2]), ausserdem noch der schiffbare [3]) Arachthos, der Acheron und mehrere andere nicht unbedeutende Flüsse [4]). Dieser Umstand und ein rauheres Klima, wovon Dodona das Epitheton δυσχείμερος bei Homer erhalten hat [5]), müssen wenigstens in alten Zeiten das Land alljährlich in der Zeit des χειμών heftiger Ueberschwemmung ausgesetzt haben [6]). So konnte sich hier der

1) Allerdings soll das Heiligthum Ἔλα oder Ἑλλά geheissen haben, Hesych. s. v., allein ich glaube auf diese vereinzelte Angabe kein Gewicht legen zu dürfen.

2) Hom. Il. XXI, 194 mit den Scholien.

3) Strab. VII. p. 325.

4) Strab. VII. p. 326.

5) Il. XVI, 234. II, 750. In der zweiten Stelle ist allerdings Dodona im nördlichen Thessalien gemeint; indessen lässt der spätere Ursprung des Schiffskatalogs eine irrthümliche Herübernahme des Epithetons aus der ersten Stelle vermuthen.

6) Die Bemerkung des Aristoteles, dass der Acheloos oft seinen Lauf geändert habe, ist sicher nicht aus der Luft gegriffen. Auch Schol. Il. XXI, 194 will wissen, dass der Acheloos einst in den Ambrakischen Busen sich ergossen habe. Solche Verände-

Mythus von Deukalion bilden, der, wie wir gezeigt haben, auf die winterlichen Fluten zu beziehen ist. Dieselben Verhältnisse aber, welche die Schöpfung dieses Mythus veranlassten und die alten Hellenen inducirten, den Ueberschwemmungsmann Deukalion zum Archegeten ihres Stammes zu erheben, dieselben Verhältnisse lassen es natürlich erscheinen, dass sie auch sich selbst vom Wasser (etwa Bewohner des Wasserlandes) nannten.

Darf diese Etymologie durch den Zusammenhang mit den alten Sagen des Stammes schon für ziemlich gesichert gelten, so empfiehlt sie sich noch mehr dadurch, dass auch der andere beiden Stammeszweigen gemeinschaftliche Name sich auf solche Weise erklären lässt. Die Flussnamen Acheron und Acheloos wiederholen sich in Griechenland sehr häufig. Schon hieraus wird es wahrscheinlich, dass beiden ein Wort mit der allgemeinen Bedeutung Wasser zu Grunde liegt. Nun melden aber auch die Alten ausdrücklich, dass Acheloos ein allgemeiner Name für Wasser sei [1]). So ist es gerechtfertigt aus Sanskr. àp, Lat. aqua, Goth. ahva, Ahd. aha, Mhd. ahe als Etymon jener Benennungen ein altgriechisches ἄχα vorauszusetzen, das sich vielleicht in dem Flussnamen Ἴναχος noch deutlicher erhalten hat [2]). Von diesem Worte leitet sich der Name Ἀχαιοί

---

rungen konnten natürlich nur eintreten, wenn starke Wassermassen den Strom angeschwellt hatten.

1) Ἀχελῷος ποινῶς καλεῖται πᾶν ὕδωρ. Schol. Hom. Il. XXIV, 616. und mehr bei Völker, Allg. Schulzeit. 1831, Abth. II. S. 311.

2) Der Name lässt sich fassen als ein Compositum aus ἴς, ἰνός, Kraft und ἄχα, mit der Bedeutung kräftiges Wasser habend, wie δολόμητις bedeutet listigen Rath habend. Es gab zwei Flüsse dieses Namens; der eine entspringt auf dem Gebirge Lakmos, das, wie unten gezeigt werden wird, wahrscheinlich

zwanglos ab, wie von *Τάναγρα Ταναγραῖοι*, der also in der Bedeutung mit *Σελλοί* gleich ist [1]).

So stimmt also Vielerlei zusammen, um die ehemalige Sesshaftigkeit des Achäisch-Hellenischen Stammes in Epirus zu einer historischen Thatsache zu erheben. Das erscheint um so wichtiger, wenn wir uns erinnern, dass weder die Thessalischen Achäer als Abkömmlinge der Peloponnesischen, noch umgekehrt diese als Abkömmlinge jener angesehen werden dürfen (oben S. 72). Denn nun haben wir den Punct gefunden, wo beide Stammeszweige noch in näherer Vereinigung bei einander gewohnt haben. Dass nämlich die Peloponnesischen Achäer ehemals auch hier gesessen haben, ist zwar nicht durch directe Zeugnisse, wie bei ihren Stammesbrüdern, aber durch manche andere Gründe nachweisbar. Abgesehen von ihrem Namen, der ja nach unserer Erklärung in Epirus entstanden ist, spricht dafür Folgendes. Die Peloponnesischen Achäer haben ihren ältesten Sitz in Pisa, einer Gegend, die so belegen war, dass eine dem Laufe des Acheloos folgende

---

den Achäern seinen Namen verdankt, der andere ist der bekannte Fluss in Argolis, wo ebenfalls Achäer gesessen haben. Es ist also erlaubt zu vermuthen, dass der Name des Flusses von den Achäern herstammt.

1) Von der Etymologieen, welche Andere versucht haben, rede ich hier nicht, weil sie sämmtlich nur das Sprachliche in's Auge fassen, was bei Eigennamen niemals ausreicht. Zieht es übrigens Jemand vor, den Namen Achäer als Anwohner des Acheloos, den Namen Seller oder Hellenen als Anwohner des Flusses *Σελλήεις* (s. S. 197. Anm. 1.) zu deuten, so würde sich von unserm Standpuncte aus kein entschiedener Widerspruch erheben lassen. Sprachlich hat auch diese Ableitung kein Bedenken, da wir schon bemerkt haben, dass bei Formation von Eigennamen die Suffixe des Stammwortes abgeworfen werden; so *Τριόπας* von *Τριόπιον*, *Πηλεύς* von *Πήλιον*.

Wanderung — Flussthäler sind natürliche Heerstrassen — fast direct darauf zustossen musste, wie denn Anwohner des Acheloos mehr als einmal in Elis eingedrungen sind; sodann findet sich als Ahnfrau ihres Heroengeschlechts Dione, die noch in später Zeit neben Zeus zu Dodona verehrte Göttin, genannt [1]); und endlich finden wir in Verbindung mit dem Lykäischen Zeusdienst, der sich allein unter allen Cultusstiftungen der Achäer ganz in seiner ursprünglichen Form erhalten hat [2]), die Erinnerung an die Sage von der Deukalionischen Flut in einer von richtigem Verständnis ihrer wahren Bedeutung zeugenden Weise.

Dass aber auch Epirus nicht als eigentlicher Ursitz des Stammes angesehen werden kann, haben wir schon vorhin angedeutet. Es ist schon deshalb unmöglich, weil die Achäer, wie die gesammte Griechische Nation, Indogermanischen Ursprungs und folglich aus fernen Gegenden Asiens hergewandert sind. Mit diesem negativen Resultate müssten wir uns wohl begnügen, wenn nicht aus der Achäischen Religion uns ein Moment zu Hülfe käme, das geeignet ist, uns nähere Aufklärung zu geben. Der Gott Zeus ist bei Homer der Olympier *κατ' ἐξοχήν*, die Benennung *Ὀλύμπιος* allein ist eine eben so ausreichende Bezeichnung für ihn [3]), wie *Γλαυκῶπις* für Athene, *Ἐνοσίγαιος* für Poseidon; das Haus auf dem Olymp ist zunächst sein Haus, wo er als Hausherr den andern Göttern gegen-

---

1) Hyg. f. 82. vgl. 9. 83.

2) Wir werden diese Behauptung künftig noch ausführlicher rechtfertigen, als in unserer mehrfach angeführten Abhandlung geschehen ist.

3) Selbst bei der Anrede Il. XIX, 108. Od. I, 60. Andere Stellen anzuführen scheint überflüssig.

über erscheint [1]). Das ist nicht etwa Homerische Erfindung, denn auch im Cultus findet sich Entsprechendes: seine Feste heissen *Ὀλύμπια*, seine Tempel *Ὀλυμπιεῖα*. Diese Thatsachen lassen, sobald man einmal den Zeuscult als den Stammcult der Achäer erkannt hat, nur die eine Erklärung zu, dass der Achäische Stamm einst am Olymp gesessen hat. Und zwar noch ehe er in Epirus in zwei Hälften sich theilte, denn die Peloponnesischen Achäer kennen den Namen eben so gut wie die Andern [2]). Dass nun der ganze Stamm vor seiner Einwanderung in Epirus in Thessalien sesshaft gewesen wäre, ist sehr unwahrscheinlich, da eine Rückwanderung in eine früher verlassene Gegend angenommen werden müsste, was in der Geschichte der Wanderungen nicht leicht vorkommen möchte; auch haben sich nicht die geringsten Spuren von einer etwaigen Sesshaftigkeit der Gesammtachäer im nördlichen Thessalien erhalten, was doch bei andern Stämmen, die wirklich dort gewohnt haben, z. B. bei den Doriern und den Pierischen Thrakern, der Fall ist. Es bleibt also nur die Annahme übrig, dass sie auf der nördlichen Seite des Olymps gesessen haben, wo die alte Stadt Dion in ihrem Namen, ihrem Zeuscultе und ihren Olympischen Spielen [3]) vielleicht eine Erinnerung an die ehemalige Anwesenheit derselben in dieser Gegend bewahrt hat.

---

[1]) Il. I, 533. 222. V, 398. 907. XX, 6. XXI, 438. *Ὀλύμπου δεσπότας Ζεύς*. Pind. Nem. I, 13.

[2]) Abgesehen von dem bekannten Zeusfeste ist auch noch zu bemerken, dass der Berg Lykaion auch Olympos hiess. Paus. VIII, 38, 2.

[3]) Ersch und Grub. Enc. s. v. Dion und Olymp. Spiele S. 326. Auf Zeuscult deutet auch Preller Gr. Myth. S. 79 den Namen der Stadt.

Nachdem wir auf diese Weise zu den Ausgangspuncten des Achäischen Stammes und Cultes, so weit sie überall im Bereich der Geschichte liegen, vorgedrungen sind, wollen wir uns nun wieder abwärts wenden und zunächst die Peloponnesischen Achäer in ihren Wanderungen und Cultusstiftungen weiter verfolgen.

Von Pisa, ihrem ersten Ansiedlungspuncte, aus, dessen Cult, wie aus der spätern Bedeutung desselben geschlossen werden darf, fortwährend ein metropolitisches Ansehen behauptete, erfolgte zunächst die Besetzung des Gebietes von Mykene [1]). Dieses Factum hat die Sage in gutem Andenken behalten, aber selbstverständlich in mythischer Anschauung individualisirt. Thukydides erzählt so: Atreus hatte seinen Bruder Chrysippos erschlagen und musste deshalb vor seinem Vater fliehen. Er wandte sich nach Mykene, das damals unter der Herrschaft des Eurystheus stand. Dieser, der ein Sohn seiner Schwester (Nikippe [2])) war, vertraute ihm bei einem Kriegszuge [3]) Mykene und die Herrschaft in seinem Lande an, und als er nicht zurückkehrte, fiel ihm durch den Willen der Mykenäer die königliche Gewalt über Mykene und das ganze Gebiet des Eurystheus zu [4]). Andere Quellen melden Mord

1) Strab. VIII, 377: *Αἱ δὲ Μυκῆναι μετέπεσον εἰς τοὺς Πελοπίδας, ὁρμηθέντας ἀπὸ τῆς Πισάτιδος.*

2) Apollod. II, 4, 5.

3) gegen die Herakliden in Attika Strab. l. l.

4) Thuc. I, 9. Ich habe den in der Thukydideischen Darstellnng etwas verschobenen Zusammenhang der Erzählung wiederherstellen zu dürfen geglaubt. Die Bemerkung des Scholiasten, dass Pelops selbst den Chrysippos getödtet habe, und Atreus aus Furcht vor gleichem Schicksal geflohen sei, ist, obgleich die Worte des Thukydides diese Erklärung möglich erscheinen lassen, doch aus der Luft gegriffen, wie die Angaben anderer Quellen und der Sinn des Mythus deutlich zeigen.

und Flucht von Atreus und Thyestes zusammen [1]). Die Deutung braucht nur auf einige Nebenpuncte einzugehen, da es keines Beweises mehr bedarf, dass wir nicht die persönlichen Erlebnisse eines Achäischen Fürsten, sondern die Geschichte seines Stammes oder besser eines Bruchtheiles desselben vor uns haben. Wir heben zunächst hervor, dass auch hier wieder die Wanderung motivirt ist durch die Flucht wegen eines begangenen Mordes. Der Ermordete, als Bruder des Mörders hingestellt, damit der Vater das Recht und die Pflicht erhalte, den eigenen Sohn aus der Heimat zu treiben, ist, wie gewöhnlich in solchen Fällen, ein blosser Figurant, durch seinen Namen als solcher genugsam bezeichnet; denn Goldross heisst er, wie der Sohn des Iphikles Podarkes, der Sohn des Aias Eurysakes: es wird damit die Beziehung auf den Reichthum seines Vaters, von dem auch Thukydides weiss [2]), und zugleich auf dessen Verhältnis zu den Olympischen Spielen in ein Wort zusammengefasst. Sodann ist noch

---

[1]) Schol. Hom. Il. II, 105. Hyg. f. 85. Bei dem Versuche einer Motivirung des Mordes stimmen beide Quellen darin überein, dass Hippodameia die Anstifterin gewesen sei; der Homerische Scholiast weiss noch, dass Chrysippos aus früherer Ehe stammte und von seinen Stiefbrüdern wegen der grossen Liebe seines Vaters zu ihm scheel angesehen wurde. — Apollod. II, 4, 6 hat die Notiz: *Σθένελος τὴν ἀρχὴν τῶν Μυκηνῶν καὶ τῆς Τίρυνθος αὐτὸς κατέσχε. τὴν δὲ Μίδειαν, μεταπεμψάμενος τοὺς Πέλοπος παῖδας Ἀτρέα καὶ Θυέστην, παρέθετο τούτοις.* Da der Abschnitt seines Werkes, in welchem die Mythologie der Pelopiden abgehandelt war, verloren gegangen ist (Heyne comment. de Apollod. bibl. p. XXVII seiner Ausg.), so lässt sich nicht entscheiden, in welchem Zusammenhang dieses Factum mit der Ansiedlung zu Mykene bei ihm stand.

[2]) Auf den Reichthum des Pelopidengeschlechts deutet auch die angebliche Mutter des Tantalos, Pluto.

hinzuweisen auf das sichtbare Bestreben des Mythus, den Atreus auf rechtmässige Weise in den Besitz von Mykene gelangen zu lassen. Er ist der Oheim des frühern Königs, freilich durch das Mittelglied einer Schwester, deren Name sie mit Chrysippos auf eine Stufe stellt; die Herrschaft wird ihm von seinem Neffen zur provisorischen Verwaltung anvertraut und nach dessen Tode von den Mykenäern selbst übertragen. Wir wissen aber schon, was es mit solchen von der Sage berichteten gütlichen Arrangements zwischen den Ankömmlingen und den Einheimischen auf sich hat, und werden auch hier keinen Augenblick zweifeln, dass die Achäer durch Eroberung Herren von Mykene geworden sind [1]).

Was nun weiter berichtet wird von dem Hader zwischen Atreus und Thyestes und den Greueln, die daraus hervorgehen, das trägt einen ganz andern Charakter, als das Bisherige. Eine Analyse dieses berühmten Mythus muss ich auf eine andere Zeit verschieben und dem Leser es überlassen sich durch eigene Prüfung von der Richtigkeit der folgenden Bemerkungen zu überzeugen. Wir haben hier den uns schon hinlänglich bekannten religiösen Stammesmythus der Achäer wieder vor uns, freilich versetzt mit fremdartigen, obwohl gleichfalls religiösen Elementen. Das Schlachten eines Knaben, den der eigene Vater verzehrt, wird durch einen vergleichenden Blick auf die Mythen von Pelops, Lykaon und Kronos sich als eine locale Ausprägung derselben

---

[1]) Richtig bemerkt auch Curtius Peloponn. II. S. 345 in Beziehung auf den vorliegenden Fall: „die verschiedenartigen Herrschaften, deren Wechsel nur als Folge blutiger Entscheidungen zu denken ist, verknüpft die Sage durch Blutsverwandtschaft, Heirath oder Vormundschaft in der friedlichsten Weise.“

Idee darstellen, die auch in jenen enthalten ist. Die Abweichungen und Verschiedenheiten dürfen nicht irre machen; sie werden durch eine gesetzmässig vorschreitende Kritik und Deutung sich entweder beseitigen oder als berechtigte Variationen mythischer Ausdrucksformen nachweisen lassen. Die Doppelgestalt des Atreus und Thyestes, die, wie Thukydides lehrt, für die Geschichte der Achäischen Ansiedlung in Mykene ohne Bedeutung ist, hat ihren Grund lediglich in dem Hinzutritt der religiösen Elemente.

Obwohl es nun an sich wahrscheinlich und durch die Wiederholung des religiösen Stammesmythus bei Atreus und Thyestes vollkommen erwiesen ist, dass die Mykenäischen Achäer ihren Zeuscult auch in diese neuen Sitze verpflanzt haben, so findet sich doch, so viel ich sehe, in Mykene und Umgegend kein Cult des Gottes mehr, welcher als unmittelbare Gründung der eingewanderten Achäer mit Sicherheit betrachtet werden dürfte, wenigstens keiner, der von der Sage in Beziehung zu dem Mythus von Atreus und Thyestes gesetzt würde. Doch scheint es sehr wahrscheinlich, dass der Zeuscult in dem nur etwa funfzig Stadien von Mykene entfernten Nemea und die damit verbundenen Spiele [1]) nicht ohne Zuthun der Mykenäischen Achäer entstanden sein werden, und es ist auch der Mythus von Opheltes-Archemoros in seinen Grundzügen dem Achäischen Stammesmythus verwandt [2]), obwohl sich nicht verkennen lässt, dass die Sage, welche Lykurgos Vater des Opheltes nennt, eine Hinweisung auf Aeolischen

---

1) Paus. II, 15. Im Uebrigen vgl. Herm. G. A. 49, 4 ff., der freilich annimmt, dass die Nemeischen Spiele erst bei ihrer Erneuerung Ol. 51, 4 dem Zeus geheiligt worden sein.

2) Zeus Lyk. S. 23. Anm. 3.

Ursprung geben will [1]). Desto deutlicher ist aber die Einwirkung zu erkennen, welche der mitgebrachte Cult auf die alten Landessagen ausgeübt hat. Ich führe nur zwei Fälle an. Der Heros Perseus ist der Erbauer von Mykene; nicht weit von Mykene, auf dem Wege nach Argos sah noch Pausanias sein Heroon. Er soll die Herrschaft über Tiryns, Mykene und Midea von Megapenthes, dem Sohne des Proitos, gegen Argos eingetauscht haben, und Sthenelos und Eurystheus, seine Nachkommen herrschen daselbst, bis nach Thukydides Ausdruck das ganze Reich der Persiden auf Atreus überging [2]). Es ist also klar, dass die Niederlassung der Achäer in Mykene den Zeus zum Vater des Perseus gemacht hat. Demselben Umstande verdankt die altargivische Heroine Io ihre Beziehung zu diesem Gotte, dessen Eintritt in den Mythus aber sehr zerrüttend eingewirkt hat, wie ein andermal nachgewiesen werden soll.

Von Mykene aus wurde Lakonika von den Achäern occupirt. Die Thatsache ihrer Sesshaftigkeit in dieser Landschaft bedarf keiner Begründung, und dass sie von Mykene aus hier eingedrungen sind, weiss jeder aus der Geschichte des Menelaos. Man könnte nun vermuthen, dass von den Lakonischen Achäern der Cult des Zeus Lykaios stamme. Doch ist die Wahl des Ortes auffällig. Die ausgezeichnete Lage der Lykäischen Berg-

---

1) Apollod. II, 6, 4. Paus. l. l. vgl. Heyne Obss. p. 247.

2) Apollod. II. 4, 4 ff. Paus. II, 17, 16. 18, 1. An die Erbauung von Mykene knüpft sich ein etymologiseher Mythus: *τοῦ ξίφους ἐνταῦθα ἐξέπεσεν ὁ μύκης αὐτῷ καὶ τὸ σημεῖον ἐς οἰκισμὸν ἐνόμιζε συμβῆναι πόλεως.* Andere erzählten: *δενδρῶντι ἐπῆλθεν ἀνελέσθαι οἱ μύκητα ἐκ τῆς γῆς, ῥυέντος δὲ ὕδατος πιὼν καὶ ἡσθεὶς Μύκηνας ἔθετο τὸ ὄνομα τῷ χωρίῳ.* Es ist den Zwecken dieses Buchs angemessen, fortwährend auf solche Dinge aufmerksam zu machen.

spitze, von der aus man nach Pausanias [1]) den ganzen Peloponnes übersehen sollte, konnte doch die Lakonischen Achäer nicht bewegen, ihren Cult ausserhalb der Grenzen ihres Gebietes zu verlegen. Oder sollte einst ihre Macht bis hieher sich erstreckt haben? Möglich; doch ist es wahrscheinlicher, dass erst bei dem Vordringen der Dorier und Aetoler ein Haufe der besiegten Achäer sich in diese wilde Gebirgsgegend geworfen und Selbständigkeit genug behauptet habe, um dem Stammculte eine neue Stätte zu bereiten. Dafür spricht die ungemeine Zähigkeit, die gerade dieser Cult bewiesen hat; denn es wiederholt sich in der Geschichte oft, dass Reste besiegter Volksstämme in schwer zugänglichen Gebirgsgegenden ihre nationale Eigenthümlichkeit, wovon der Cult stets ein wesentlicher Theil ist, unglaublich lange bewahren. Und wenn nun diese Annahme viel Wahrscheinlichkeit hat, so möchte ich vermuthen, dass die aus Pisa vertriebenen Achäer, dem Laufe des Alpheios aufwärts folgend in diese rauhe Gebirgsgegend sich geflüchtet und den in Pisa bis auf die spätere Wiederherstellung durch die Dorier wohl fast vernichteten Cult neu angesiedelt haben [2]).

---

1) Paus. VIII, 38, 7.

2) Das die Achäer, und folglich auch ihr Cult, durch die Eroberung aus Pisa gänzlich verjagt waren, scheint die Sage bei Paus. V, 4, 3 zu bezeugen: *Ἀφίκετο δὲ αὐτῷ (Ὀξύλῳ) καὶ ἐκ Δελφῶν χρησμός, τὸν Πελοπίδην ἐπάγεσθαι συνοικιστήν· Ὄξυλος δὲ τὴν ζήτησιν ἐποιεῖτο σπουδῇ, καὶ ἀναζητῶν εὗρεν Ἀγώριον τὸν Δαμασίου τοῦ Πενθίλου τοῦ Ὀρίστου, καὶ αὐτόν τε ἐξ Ἑλίκης τῶν Ἀχαιῶν καὶ σὺν τῷ Ἀγωρίῳ μοῖραν τῶν Ἀχαιῶν ἐπηγάγετο οὐ πολλήν.* Ich glaube den Ursprung dieser Sage darin finden zu müssen, dass, als man damit umging den Olympischen Zeuscult wiederherzustellen, ein Pelopide und eine geringe Zahl Achäer aus Aegialea herbeigezogen wurden, weil doch nur diese im Stande waren den Cult zu ordnen und ihm vorzustehen. Mit Recht hat übrigens Curtius

Aber auch in Sparta selbst hat sich der Zeusdienst in hohem Ansehen erhalten; das Priesterthum des Zeus ist ein Attribut der königlichen Würde [1]). Doch scheint die alte Strenge des Dienstes, die dem Sinne der Dorier nicht zusagte, bei dem Uebergange an diese aufgegeben zu sein.

Ferner hat der Achäische Stammescult auch hier bedeutende Spuren in den alten Landessagen hinterlassen. Die hier von Alters her heimischen [2]) Dioskuren werden nicht nur durch diese wenigstens später sehr übliche Benennung, sondern schon in einer Stelle der Ilias, wo Helena, die Tochter des Zeus [3]), sie ihre Brüder nennt [4]), und sonst sehr häufig als Söhne des Zeus bezeichnet, eben so gut aber auch als Tyndariden, Söhne des Tyndareos. Der gewöhnliche Mythus rechtfertigt diese doppelte Bezeichnung durch die Angabe, dass Zeus und Tyndareos der Leda in derselben Nacht beigewohnt hätten [5]). Wir entnehmen daraus mit Leichtigkeit, dass Tyndareos der Vater in ursprünglicher Tradition, Zeus aber nur ein Eindringling ist.

Peloponnes. II, S. 47 die Angabe, dass Pelops ein Achäer aus Olenos gewesen, auf dieses Factum zurückgeführt, nur hätte er nicht so weit gehen sollen, zu behaupten, dass diese Achäer es gewesen, welche die Pelopssage nach dem Alpheios getragen und daselbst mit einheimischen Einwanderungssagen verwoben hätten.

1) Herod. VI, 56.

2) Müller Dorier I. S. 409.

3) Hom. Il. III, 426.

4) Il. III, 238.

5) Apollod. III, 10, 7. Von Zeus soll sie Polydeukes und Helena, von Tyndareos den Kastor geboren haben, eine Scheidung, die den klar ausgesprochenen Zweck hat, die Sterblichkeit des Letztern zu erklären. Uebrigens ist diese Sonderung keineswegs in allen Traditionen zu finden. S. Heyne Obss. p. 284. Jacobi Wörterb. s. v.

Die Dioskuren sind also nicht Achäisch, wie wohl behauptet worden ist, noch viel weniger aber Dorisch [1]). Das könnte uns im Zusammenhang der Untersuchung, in welcher wir augenblicklich sind, genügen; allein die allgemeineren Tendenzen, welche wir verfolgen, lassen es zweckmässig erscheinen, noch etwas näher auf die Sache einzugehen.

Wenn wir die Dioskuren den vorachäischen Bewohnern Lakoniens vindiciren müssen, so kommen wir von selbst auf die Leleger, denn die Lakonische Sage kennt einen Autochthonen Lelex [2]). Von diesem stammt nun allerdings Tyndareos ab [3]), aber durch so viele Mittelglieder, dass es unkritisch wäre, darauf hin allein denselben für einen Leleger zu erklären. Doch gibt sein Mythus gleich Bestätigung. Er wurde von seinem Bruder Hippokoon vertrieben und begab sich zu Thestios, dessen Tochter Leda er heirathete. Später kehrte er zurück und erhielt die Herrschaft [4]). Wir stossen hier also wieder auf die mythische Doppelwanderung, von der in den ersten Capiteln so viel die Rede gewesen ist, und werden mit Beziehung auf die dort gegebenen Erörterungen hier kurzweg aussprechen dürfen, dass Tyndareos oder richtiger das durch ihn repräsentirte Volks-

---

1) Heffter Rel. d. Gr. und Röm. S. 311 meint mit grosser Sicherheit, den Dienst der Dioskuren von den Doriern des Peloponneses herleiten zu dürfen. Der Name Polydeukes soll anfänglich nur ein Beiwort des Zeus gewesen sein. Welche Verwirrung!

2) Apollod. III, 10, 3. Paus. III, 1, 1. IV, 1, 1. Steph. Byz. s. v. Λακεδαίμων. Lelegischen Ursprung der Dioskuren hält auch Preller Gr. Myth. I, S. 10 für wahrscheinlich, doch ohne Gründe anzugeben.

3) Heyne Tab. geneal. p. 393.

4) Apollod. II, 7, 3. III, 10, 5. Strab. X. p. 461. Paus. II, 18, 7. III, 1, 4.

element einst aus der Gegend von Pleuron und Kalydon, wo Thestios herrscht [1]), nach Lakonien eingewandert ist. Gerade in jener Gegend sind nach dem Zeugnisse des Aristoteles die Leleger recht zu Hause [2]). Hatte nun aber die Sage einmal den Tyndareos zu einem geborenen Lakonier, seinen Ahnherrn Lelex zu einem Lakonischen Autochthonen erhoben, so konnte sie, wie sie sonst gemusst hätte, ihn nicht mehr als einen Abkömmling desselben Geschlechts betrachten, dem Thestios angehört, sondern sie musste sich begnügen, ihn als den Schwiegersohn des Thestios aufzufassen. Dass er aber wirklich von Haus aus in das Geschlecht der Könige von Pleuron und Kalydon gehört, zeigt sein Name. Derselbe in seiner Formation an *Βριάρεως* erinnernd, zerlegt sich in *Τυνδ-άρεως*, wie jener in *Βρι-άρεως* von *βρῖ* wuchtig, stark, das auch in dem Verbum *βρί-θω* (gebildet wie *νεμ-έ-θω*, *θαλ-έ-θω*, *ἔδαρ-θ-ον* Lat. dor-mio) steckt [3]). Der Stamm ist also *τυνδ*, der in der gewöhnlichen Griechischen Sprache verschwunden, dagegen im Lat. tund-ere erhalten ist; tund ist aber durch Nasal verstärkte Form von tud (tu-tud-i), das Griech. *τυδ* lauten müsste. Von dieser Wurzel ist nun der Name *Τυδ-εύς* gebildet; so heisst aber bekanntlich der Sohn des Oineus, eines Geschlechtsverwandten und Schwiegersohnes des The-

---

1) Vgl. seine Genealogie bei Apoll. I, 7, 6 und Lauer Geschichte der Homerischen Poesie S. 236.

2) Aristot. bei Strab. VII. p. 322. Ankaios, der Samier, war König der Leleger, Paus. VII, 4, 1, der sich auf den Samischen Dichter Asios beruft. Die Sagen von diesem Ankaios weisen aber auf eine aus der Gegend von Pleuron und Kalydon nach Samos geschehene Wanderung. Lauer a. a. O. S. 233 ff.

3) *Βριάρεως* = *Βριάραος* verhält sich zu dem Adjectivum *βριαρός*, wie *Δαναός* zu *δαηός*.

stios. Tyndareos ist also nicht nur ein Homonyme eines echten Abkömmlings der Könige von Pleuron und Kalydon, sondern die Bedeutung seines Namens stellt ihn auch durchaus auf gleiche Stufe mit den zahlreichen Genossen dieses Geschlechts, welche vom Kriege ihren Namen haben [1]). Er ist der Schlagdrein, der echte Vater der kriegerischen Dioskuren [2]).

Die Lelegische Herkunft der Tyndariden wird aber zur Gewisheit durch folgenden Umstand. Die Epeier, die alten Bewohner von Elis [3]), sind Stammverwandte der Lokrer [4]), diese aber nach Aristoteles und Hesiodos Leleger [5]). Nun finden wir hier zwei uralte, unzweifelhaft den Epeiern, mit welchen sie gegen Nestor streiten [6]), angehörige Heroen, die Molionen (Molioniden) oder Aktorionen Kteatos und Eurytos. Den Doppelnamen führen sie als angebliche Söhne des Aktor und der Molione [7]). Doppelnamen und doppelte Genealogieen der Heroen sind aber, wir sahen es eben erst bei den Tyndariden, stets in Folge des Zusammentreffens verschiedener Stämme entstanden [8]). Es fragt sich

---

[1]) S. oben S. 106.

[2]) Heffter a. a. O. S. 314 will wissen, Tyndareos sei wirklich ein urgeschichtlicher Herrscher in Lakonien; denn der Name lasse sich nicht etymologisch oder geographisch (?) auflösen.

[3]) Herm. St. A. 7, 9. 17, 15.

[4]) Boeckh Pind. Ol. IX. p. 191. Müller Proll. S. 223.

[5]) bei Strab. VII. p. 322.

[6]) Hom. Il. XI, 709 ff. Die Genealogie bei Paus. V, 1, 6. 11 führt sie, freilich durch weibliche Mittelglieder, auf Epeios zurück.

[7]) Apollod. II, 7, 2. Schol. Pind. Ol. XI, 29. Doch sollen sie auch Söhne des Poseidon und der Molione sein, vgl. Pherec. bei Schol. Hom. Il. XI, 709. Poseidon nennt auch Homer selbst als ihren Vater, H. XI, 751. vgl. Pind. Ol. XI, 26.

[8]) So ist, um das beiläufig zu bemerken, die Abstammung

also, welcher Name in unserm Falle der ältere sei. Da müssen wir uns schon aus rein sprachlichen Gründen für den erstern entscheiden, der obendrein der gebräuchlichere ist [1]). Die ältere, wenigstens bei Homer allein gebräuchliche Form desselben ist nämlich *Μολίονε*, Sing. *Μολίων*, ein Patronymicum, das wohl von *Μόλος*, aber nimmermehr von *Μολιόνη* hergeleitet werden kann, um so weniger, da auch, wie schon die Homerischen Interpreten bemerken, eine Benennung der Helden von ihren Müttern etwas Ungewöhnliches ist [2]). Es ist also, was auch ausdrücklich bezeugt wird [3]), die Molione eine spätere Erfindung, um den Doppelnamen zu erklären, und dieser Erfindung zu gefallen ist dann wieder die Namensform *Μολιονίδαι* aufgestellt. Die Molionen stammen also von einem Vater Molos, und dieser verweist uns sofort wieder nach Pleuron und Kalydon, wo wir einen Molos als Bruder des Thestios genannt finden [4]),

---

der Molionen von Poseidon wohl auf die Sesshaftigkeit der Minyer im benachbarten Triphylien zurückzuführen.

1) Der Name Aktor weist zudem auf die Aeoler, von denen ein Zweig, wie früher gezeigt ist, in Elis eingewandert war, und es widerspricht also die Abstammung von Aktor der sonst klar hervortretenden Thatsache, dass die Molionen Heroen der Epeier sind.

2) Schol. Hom. Il. XI, 709: *ἡ διπλῆ, ὅτι ἀπὸ μητρὸς Ὅμηρος οὐ σχηματίζει· μήποτ' οὖν ἀπὸ τοῦ ταύτης πατρὸς Μόλου οὕτως αὐτοὺς εἶπεν.*

3) eben daselbst: *ἴσως δὲ μᾶλλον Μολίονας αὐτοὺς εἶπεν πολεμικούς, ἀπὸ τῆς κατὰ τὴν μάχην μολύνσεως, οὐχ ὡς οἱ νεώτεροι ὅτι ἡ μητὴρ αὐτῶν ἐκαλεῖτο Μολιόνη.*

4) Apollod. I, 7, 7. Ueber die doppelte Schreibart *Μόλος* und *Μῶλος* s. oben S. 159. *Μόλος* scheint die ältere Form zu sein. Denn der Stamm *μολ* lässt sich zurückführen auf Sanskr. mr, dessen ursprüngliche Form mar ist; in Lat. mor - (morior) im Griech. *μόρ* - *ος*, Tod, und in dem transponirten *βρότος* =

den wir unbedenklich für den Vater der Molionen halten dürfen, da die Verwandtschaft zwischen den alten Bewohnern von Elis und den Umwohnern von Pleuron und Kalydon nicht nur durch die Lelegische Nationalität beider, sondern auch durch das früher nachgewiesene Verhältnis des von den Achäern in Pisatis vorgefundenen Stammes zu den Letztern (S. 106) wohl für ausgemacht gelten muss. Die Molionen und die Tyndariden sind also beide nicht nur genealogisch nahe verwandt, sondern die Namen ihrer Väter bezeichnen auch beide den Krieger oder besser den Kriegsgott. Diese Verwandtschaft steigert sich nun bei näherer Betrachtung zu ursprünglicher Identität. Die Molionen sollen nämlich zusammengewachsen gewesen sein, zwei Köpfe, vier Arme, vier Beine, aber nur einen Leib gehabt haben [1]). Da wir nun wissen, dass in Sparta die Dioskuren verehrt wurden unter dem Symbol zweier Balken, die durch zwei Querhölzer verbunden waren (τὰ δόκανα) [2]); da ferner nach Ibykus [3]) die Molionen

---

μρότος (vgl. ἀ - μ(β)ροτος hat sich das r gehalten, in μάρναμαι sogar auch das a; in μολ wäre r nach einem bekannten Lautumwandlungsgesetze in λ übergegangen (vgl. Skr. saras Gr. ἕλος). Der Uebergang der Bedeutung sterben in kämpfen (durch den Mittelbegriff tödten) zeigt sich bei μάρναμαι. Das nom. pr. Μόλος möchte wohl causativ zu fassen sein „der Tödtende."

1) Heyne Obss. p. 184 f. Sturz Pherec. p. 179. Ob Homer sie auch so gedacht habe, lässt sich nicht mit Bestimmtheit entscheiden. Freilich sind sie ihm δίδυμοι (Il. XXIII, 641) und Aristarch deutete dieses Epitheton auf das Zusammengewachsensein, indem er sich auf Hesiod berief, der sie τετρωσώδεις genannt hatte. Schol. Il. XI, 709.

2) Plut. de fratr. amore c. I; vgl. Welcker Prometh. S. 225: „In Etruscischer Zeichnung erscheinen die Dioskuren als zwei Männer, durch zwei Querhölzer verbunden, über ihnen ein Stern."

3) Ibyc. bei Athen. II. p. 58 A.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

aus einem silbernen Ei geboren sein sollen, was schon Heyne [1]) an die Geschichte von der Geburt der Dioskuren aus dem Ei der Leda erinnerte, so lässt sich nicht zweifeln, dass wir in den Molionen Doppelgänger der Dioskuren zu sehen haben; und es ist höchst interessant zu bemerken, dass, was bei diesen als plastisches Symbol erscheint, bei jenen im Mythus auf die Personen selbst übertragen ist [2]).

So muss es denn für erwiesen gelten, dass in diesem Brüderpaar, welches unter mancherlei Verkappun-

1) Obss. p. 285.

2) Welcker Anhang zu Schwenck Etymologisch-Mythologische Andeutungen S. 306 ff. glaubt in den Aktoriden ein Volksmärchen der Epeer auf die zwei Mühlsteine erkennen zu müssen. Ihren Namen hätten sie vielleicht von ἄγειν brechen. Zu dem Vater Aktor passe die Mutter Μύλη, mola (verglichen ἀνδρός und Κόδρος) oder eigentlich Μολώνη, Molos Tochter, nach welcher sie die Molioniden heissen zum deutlichern Ausdruck ihres Wesens. Die zwei Mühlsteine seien im Volksmärchen gut genug gefasst als zwei zusammengewachsene Brüder, die zwei Köpfe, vier Hände, vier Füsse, aber nur einen Leib haben. „Sie heissen Κτίατος und Εὔρυτος, Hab- und Haltefest und heirathen Zwillingsschwestern Θηρσείη und Θηραφόνη, Zwinggraupen, Graupenmachérin (statt Α-θηρανίη) die Töchter des Königs Δεξάμενος d. i. des Trogs, in welchen das Mehl zwischen den Steinen herausfällt.“ Dass Welcker vor dreissig Jahren einmal in einem ungünstigen Augenblick auf einen solchen Einfall kommen konnte, ist nicht so sehr zu verwundern, als dass er ihm bis in die neueste Zeit hinein nachgesprochen ist. S. Gerhard Gr. Mythol. I. S. 125. — Preller hält unser Heldenpaar für ein altes Bild des Zeusdienstes und der zusammengekoppelten Einheit von Donner und Blitz in dem befruchtenden Gewitter. Gr. Mythol. II. S. 165. Mit dem Zeusdienste haben aber die Molionen nicht das Mindeste zu thun, und dass aus Donner und Blitz nimmermehr Heroengestalten werden können, davon wird der Leser hoffentlich überzeugt sein, wenn er an den Schluss dieser Schrift gekommen sein wird.

gen noch sonst vielfach, namentlich in Messenien [1]) und Böotien, anzutreffen ist, die verdunkelten Gestalten altlelegischer Stammesgötter [2]) aufbewahrt sind, welche noch Zeugnis ablegen von der einstigen weiten Verbreitung dieses später verdrängten und fast verschollenen Stammes. In Lakonien von den kriegerischen Achäern und ihren Nachfolgern, den Dorischen Spartiaten, willig adoptirt, haben sie sich in der Schwebe erhalten zwischen heroischer und göttlicher Existenz, während sie an andern Orten nur noch als Heroen erscheinen. Doch hat ein Ort ihnen noch zu höherer, wenigstens allgemeinerer Verehrung verholfen, die Insel Samothrake. Diese war, wie schon der Name verräth, doch auch nach beglaubigtem Zeugnisse [3]), von Samos

---

[1]) Hier sind es Idas und Lynkeus, die Söhne des Aphareus, eines Bruders des Tyndareos. Apollod. III, 10, 5. Paus. III, 2, 4. Die Sagen von Kämpfen zwischen den Aphareiden und den Tyndariden deuten auf alte Kämpfe zwischen beiden Landschaften, und sind durch die Messenischen Kriege vielleicht erst entstanden, jedenfalls aber aufgefrischt. Leleger in Messene werden übrigens noch durch die von Paus. IV, 1 mitgetheilte Sage verbürgt, dass Polykaon, der Sohn des Lelex, von Lakonien, das damals Lelegia hiess, dorthin gewandert sei. Vgl. V, 36, 1, wo erzählt wird, dass Pylos (Pylas Apollod. III, 15, 5) mit Lelegern aus Megaris nach Messenien gekommen sei und dort Pylos gegründet habe, eine Sage, die freilich nicht auf eine Wanderung aus Megaris nach Messene gedeutet werden darf, sondern vielmehr, da eine Kaukonische Wanderung aus Pylos in jene Gegenden historisch fest steht, nach dem mythischen Gesetze der Rückwanderung verstanden werden muss.

[2]) Wir können also in den Lelegern keinen Sammelnamen sehen (Curtius Ionier S. 13), sondern sie sind ein einzelner, selbständiger Stamm, der namentlich von den Ioniern, welche den Poseidon verehren und von den Zwillingsgöttern nichts wissen, aufs strengste zu sondern ist.

[3]) Welcker Prometh. S. 223.

aus colonisirt, wo einst der berühmte König Ankaios über Leleger geherrscht haben soll. Dass somit das Räthsel, wie die Lakonischen Kriegshorte nach der Insel der Kabeiren kommen, auf eine einfache Weise sich löst, scheint mir keine geringe Bestätigung für das eben gewonnene Resultat.

Indem wir uns nun wieder zu den Lakonischen Achäern zurückwenden, erkennen wir jetzt ohne Mühe, dass der Mythus, welcher den Sohn des Zeus, Lakedaimon, mit Sparte, der Tochter des Eurotas und Enkelin des Lelex vermählt [1], in dem Mythus von der Vermählung des Menelaos mit der Tochter des Tyndareos dem Sinne nach sich wiederholt. Die Vermählung ist in sofern ein durchaus angemessener mythischer Ausdruck für den geschichtlichen Hergang, als darin die erfolgte Verschmelzung mit den übrig gebliebenen Resten der Leleger sich ausspricht [2]; es darf aber hier so wenig, wie in früher besprochenen analogen Fällen der Schluss daraus gezogen werden, dass die Achäer auf gütlichem Wege in den Besitz Lakoniens gekommen sein. In dem Heros Lakedaimon ist offenbar das Achäische Element repräsentirt [3]; der Name würde durch den Zusatz, dass von ihm die Gegend benannt sei, nach unsern bisherigen Wahrnehmungen als ursprüng-

---

1) Apollod. III, 10, 3. Paus. III, 1, 2. Steph. Byz. s. v. *Λοίση*.

2) Vgl. was oben S. 108 über die Vermählung des Pelops mit Hippodameia gesagt ist.

3) Es darf hier nicht unbemerkt bleiben, dass in genealogischen Reihen keineswegs immer die chronologische Ordnung streng gewahrt wird: Tyndareos, der Repräsentant der Leleger, ist im fünften Gliede Nachkomme des Lakedaimon. Vgl. Müller Proll. S. 221, der eine ähnliche Bemerkung, doch von einem andern Gesichtspuncte aus, macht.

licher Localname gefasst werden müssen. Doch keine Regel ohne Ausnahme. Es tritt deutlich hervor, dass wir ein Compositum vor uns haben, dessen letzter Bestandtheil δαίμων für nichts Anderes als das bekannte Appellativum gehalten werden kann; das erste Glied enthält deutlich die Verbalwurzel λακ (ἐ-λακ-ον, λάσκω) dumpf tönen, krachen: Λακεδαίμων [1]) ist also offenbar ein Epitheton des Donnergottes Zeus, der auch unter diesem Namen in Sparta einen noch unter den Doriern hochangesehenen Cult hatte [2]). Der Heros ist also zunächst, wie Pelias und Neleus, ein Repräsentant des Gottes, zugleich aber ein Repräsentant seines Stammes, der Lakonischen Achäer und von da aus ist sein Name zum Ortsnamen geworden. In dem Namen Λακεῖν, Λακωνική ist nur das erste Glied der Composition zur Anwendung gekommen. Das führt uns auf einen interessanten Umstand; der nördliche Theil des Pindosgebirges heisst Λάκμος oder Λάκμων [3]), unverkennbar gleichfalls von der Wurzel λακ. Er ist also — zu dieser Annahme berechtigt uns der ganze Zusammenhang unserer Untersuchung — der Donnersberg und von den Achäern, als sie noch in Epirus sassen, so benannt vermuthlich als eine damalige Cultusstätte des Zeus.

Als endlich die Macht der Achäer im Peloponnes vor dem Andrange der Dorier zusammensank, da warf sich ein Theil derselben auf Aigialeia, und gewann nach

---

1) Das ε ist natürlich Bindevocal. Die Composition einer Verbalwurzel in attributiver (participialer) Bedeutung mit einem Substantivum, im Deutschen sehr gewöhnlich, findet sich im Griechischen besonders gern in Compositis mit ἄρχω z. B. ἀρχωρεύς, Ἀρχεβάτης; auch in dem Namen Περιφόνεια.

2) Herod. VI, 56. Einer der Könige verwaltete das Priesterthum.

3) Strab. VI. p. 271. VII. p. 316. Herod. IX. 93.

Vertreibung der alten Bewohner neue Wohnsitze in dieser Landschaft, welche von nun an Achaia hiess. Hier sass der Stamm, ohne in die Geschichte Griechenlands bemerkbar einzugreifen, bis in der allgemeinen Zerrüttung der Makedonischen Periode die alte Kraft noch einmal wieder erwachte, um in dem Achäischen Bunde eine Schutzwehr der ererbten Freiheit gegen Makedoniens Uebergewicht zu gründen. Dieser Bund hielt seine Versammlungen zu Aigion, einer Stadt, welche nach Helike's Untergange durch Macht und altererbten Ruhm vor den andern Achäischen Städten sich auszeichnete [1]). Eben dort fand noch Pausanias die Heiligthümer des Zeus Ὁμαγύριος und der Demeter Πανάχαια. Die Epitheta der Gottheiten und die Nachbarschaft der beiden Heiligthümer [2]) zeigen, dass sie für die Bundesgötter der Achäer zu halten sind. Wir sehen also, dass diese niemals ihren alten Stammcult ganz vergessen hatten; ja, noch zu Pausanias Zeiten erinnerte man sich an einen ehemaligen Gebrauch, der beweist, dass bei der Uebersiedelung des Zeuscultes nach Aigion der uralte Ritus desselben noch nicht vergessen war. Man wählte nämlich aus den Knaben den schönsten aus, um das Priesterthum des Zeus zu verwalten, bis er erwachsen war; alsdann trat ein anderer an seine Stelle [3]). Erinnert

---

1) Paus. VII, 7, 2.

2) Paus. VII, 24, 2. 3. Ein dort berichteter etymologischer Mythus leitet das Epitheton des Zeus davon her, ὅτι Ἀγαμέμνων ἤθροισεν ἐς τοῦτο τὸ χωρίον τοὺς λόγου μάλιστα ἐν τῇ Ἑλλάδι ἀξίους μεθίξοντας ἐν κοινῷ βουλῆς, καθ' ὅντινα χρὴ τρόπον ἐπὶ ἀρχὴν τὴν Πριάμου στρατεύεσθαι. Der Mythus hat darum ein besonderes Interesse, weil er offenbar Bezug nimmt auf die Berathungen des Achäischen Bundes, folglich erst nach der Stiftung desselben entstanden sein kann.

3) Paus. VII, 24, 4.

man sich nun, dass an dem wahrscheinlich ennaeterischen Feste des Zeus Lykaios ein Knabe geopfert wurde, und hält man dazu, dass in der Sage von der Iphigeneia, wie sie auch sonst zu deuten sein mag, sich doch jedenfalls der Gedanke ausspricht, dass priesterlicher Dienst der Gottheit einen Ersatz gewähren kann für ein nicht vollzogenes Menschenopfer [1]), so wird man annehmen dürfen, dass jener Gebrauch nur eine Milderung des ehemals auch hier üblichen Knabenopfers gewesen sei.

Die andere Hälfte der Achäer, welche durch die Namen Hellenen und Myrmidonen von ihren Peloponnesischen Stammesbrüdern streng geschieden ist, und vielleicht schon, als beide Zweige noch zusammen in ihren alten Wohnsitzen sassen, in einer gewissen örtlichen Sonderung leben mochte, wanderte über das Pindosgebirge nach Thessalien, also auf einem Wege, der später die Thessaler eben dahin führte. Sie occupirten den südlichen Theil Thessaliens. Denn auf diesen weisen alle Achäischen Traditionen, zunächst die Sage von Deukalion, von dem sogar Einige ausdrücklich wissen wollten, dass er den südlichen Theil Thessaliens besessen und nach seiner Mutter Pandora genannt habe [2]).

---

[1]) Auch der Korinthische Gebrauch jährlich sieben Knaben und sieben Mädchen aus den edelsten Geschlechtern auszuwählen, um ein Jahr in dem Tempel der Göttin Hera als Büssende hinzubringen, ist wohl aus gleichem Gesichtspuncte zu fassen. Müller Orch. S. 269. Herm. G. A. 52, 27. Ueber die mancherlei Surrogate für ehemalige Menschenopfer, die der fortschreitenden Bildung anstössig wurden vgl. Herm. G. A. §. 27.

[2]) Strab. IX p. 444. vgl. 431. Polydora erscheint auch als Tochter des Peleus, Apollod. II, 13, 1; als dessen Frau II, 13, 1. Im Uebrigen s. oben S. 190.

Der Berg Pelion [1]) und der Fluss Enipeus [2]), da wo er in den Peneios sich ergiesst, dürfen als die nördlichen Grenzen des Achäischen Gebietes betrachtet werden. Dass im Süden das Flussthal des Spercheios und die Landschaft Malis bei Homer im Besitz des Stammes erscheint, ist schon oben (S. 77) erwähnt [3]). Von den Kämpfen, welche die Achäer zu bestehen hatten, um sich in den Besitz dieses Landstriches zu setzen, sind uns in dem reichen Mythenkreise des Peleus noch manche Erinnerungen aufbewahrt, obgleich frühe dichterische Bearbeitung denselben sehr verunstaltet hat [4]). Doch tritt als echte Tradition kenntlich hervor das Verhältnis des Peleus zu Eurytion in Phthia und zu Akastos, dem Herrscher von Iolkos. Bei jenem, einem Sohne des Aktor, fand Peleus nach seiner angeblichen Flucht von Aigina Aufnahme und Reinigung von seiner Blutschuld, erhielt seine Tochter und den dritten Theil des Landes [5]) — ein uns schon bekannter mythi-

---

1) S. oben S. 71.

2) Strab. IX. p. 431 f.

3) Strab. VIII. p. 383. *Φασὶ δὲ Δευκαλίωνος μὲν Ἕλληνα εἶναι· τοῦτον δὲ περὶ τὴν Φθίαν μεταξὺ Πηνειοῦ καὶ Ἀσωποῦ δυναστεύοντα κ. τ. λ.* Da der hier genannte Fluss Asopos kein anderer sein kann, als der Trachinische, so stimmen die hier angegebenen Grenzen genau mit den oben angenommenen.

4) Dahin gehört z. B. die Theilnahme des Peleus an der Kalydonischen Jagd, an dem Argonautenzuge u. s. w. Die Dichter liebten es, in diese Sagen, welche aus ursprünglicher Beschränkung allmählich zu grossen Nationalsagen erwachsen waren, alle sonst bekannten Heroen Griechenlands hineinzuziehen. Es ist darum auch ganz verkehrt, wenn Forchhammer Hellen. S. 205 an den künftigen Deuter der Argonautenfahrt das Ansinnen stellt, die sämmtlichen an der Fahrt Theil nehmenden Heroen aus dem ursprünglichen Sinne des Mythus zu erklären.

5) Apollod. III, 13, 1.

scher Ausdruck für die Thatsache, dass die Achäer in jene Gegend erobernd vordrangen und mit den Resten des von Eurytion repräsentirten Stammes verschmolzen. Dieser Stamm ist aber der Aeolische; denn Eurytion ist ein Sohn des Aktor, eines Aioliden [1]). Dieselbe Thatsache wird vom Diodor in einer andern aber gleichbedeutenden mythischen Form so ausgedrückt: Peleus floh zu Aktor, dem Könige von Phthia, wurde von ihm gereinigt und erhielt, da jener kinderlos war, die Nachfolge im Königreich. Die Auslegung wird gesichert durch Apollodor's Bericht, dass Aigialeus, der Eponyme von Aigialeia, kinderlos gestorben sei, was Niemand anders verstehen kann, als von der Vertreibung der Aigialeer durch die Achäer.

Als Phthia den Aeolern entrissen war, wandte sich die Macht der Achäer gegen Iolkos. Die weitere Ausdehnung des Stammes nach dieser Gegend hin wird wieder motivirt durch einen (an Eurytion begangenen) unfreiwilligen Todtschlag. Der weitere Verlauf der Ereignisse wird bei Apollodor folgendermassen erzählt:

Πάλιν μὲν οὖν ἐκ Φθίας φυγὼν εἰς Ἰωλκὸν πρὸς Ἄκαστον ἀφικνεῖται καὶ ὑπ' αὐτοῦ καθαίρεται. ἀγωνίζεται δὲ καὶ τὸν ἐπὶ Πελίᾳ ἀγῶνα, πρὸς Ἀταλάντην διαπαλαίσας. καὶ Ἀστυδάμεια, Ἀκάστου γυνὴ, Πηλέως ἐρασθεῖσα, περὶ συνουσίας προσέπεμψεν αὐτῷ λόγους. μὴ δυναμένη δὲ πεῖσαι, πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ πέμψασα, ἔφη μέλλειν Πηλέα γαμεῖν Στερόπην τὴν Ἀκάστου θυγατέρα· καὶ τοῦτο ἐκείνη ἀκούσασα ἀγχόνην ἀνάπτει· Πηλέως δὲ πρὸς Ἄκαστον καταψεύδεται λέγουσα ὑπ' αὐτοῦ περὶ συνουσίας πε-

---

2) Myrmidon erzeugte ihm mit Peisidike, der Tochter des Aiolos Apollod. I, 7, 3. vgl. Heyne Obss. p. 310. Das Factum der Verdrängung der Aeoler ist also auch hier wieder doppelt in der Genealogie ausgedrückt. Vgl. oben S. 217.

πειρᾶσθαι. Ἄπαστος ἀκούσας, κτεῖναι μὲν ὃν ἐκάθηρεν οὐκ ἠβουλήθη· ἄγει δὲ αὐτὸν ἐπὶ θήραν εἰς τὸ Πήλιον. ἔνθεν ἀμίλλης περὶ θήρας γενομένης, Πηλεὺς μὲν οὖν, ὧν ἐχειροῦτο θηρίων, τὰς γλώσσας τούτων ἐκτέμνων εἰς πήραν ἐτίθει· οἱ δὲ μετὰ Ἀκάστου ταῦτα χειρούμενοι κατεγέλων ὡς μηδὲν τεθηρευκότος τοῦ Πηλέως. ὁ δὲ τὰς γλώσσας παρασχόμενος, ὅσας εἶχεν, ἐκείνοις τοσαῦτα ἔφη τεθηρευκέναι. ἀποκοιμηθέντος αὐτοῦ ἐν τῷ Πηλίῳ, ἀπολιπὼν Ἄκαστος καὶ τὴν μάχαιραν ἐν τῇ τῶν βοῶν κόπρῳ κρύψας ἐπανέρχεται. ὁ δὲ ἐξαναστὰς καὶ ζητῶν τὴν μάχαιραν, ὑπὸ τῶν Κενταύρων καταληφθεὶς ἔμελλεν ἀπόλλυσθαι. σώζεται δὲ ὑπὸ Χείρωνος. οὗτος καὶ τὴν μάχαιραν αὐτοῦ ἐκζητήσας δίδωσιν.

Hierauf folgt bei Apollodor die Geschichte von der Vermählung des Peleus und der Thetis und der Geburt des Achilleus. Dann heisst es weiter:

Πηλεὺς δὲ μετὰ ταῦτα σὺν Ἰάσονι καὶ Διοσκούροις ἐπόρθησεν Ἰωλκόν· καὶ Ἀστυδάμειαν τὴν Ἀκάστου γυναῖκα φονεύει, καὶ διελὼν τὰ μέλη διήγαγε δι' αὐτῆς τὸν στρατὸν εἰς τὴν πόλιν [1]).

Vor dem Beginn der Deutung dieses lebendigen und sinnvollen Mythus erst einige kritische Bemerkungen. Der Kampf mit Atalante scheint dichterische Interpolation; wenigstens hat er mit dem Uebrigen keinen Zusammenhang. Das Erscheinen der Kentauren ist zwar in dem Zusammenhang des Mythus begründet, allein sie sind ohne tiefere Bedeutung für das Ganze, indem sie nur dazu dienen die Gefahr des wehrlos gemachten Peleus zu veranschaulichen. Sie in den Mythus hereinzuziehen lag nahe; denn auf dem Pelion war die Grotte des Kentauren Cheiron, der aus diesem Grunde mehrfach in freundlicher Beziehung steht zu

[1]) Apollod. III, 13, 1. 7.

den Helden von Iolkos überhaupt und namentlich auch zu den Achäischen Heroen [1]). Dem Peleus ist er ein leicht gefundener Helfer in der Noth. Die Hülfe der Dioskuren und des Iason bei der Eroberung der Stadt ist gänzlich zu beseitigen. Denn die Dioskuren haben in Thessalien nichts zu thun, und wäre unter Iasons Theilnahme etwa die Bundesgenossenschaft eines andern Stammes dargestellt, so würde derselbe Stamm in den Sagen auch sonst noch in genauerer Verbindung mit Peleus erscheinen müssen. Dichter und Mythographen [2]) konnten aber leicht verleitet werden, den Iason dem Peleus als Helfer gegen ein auch jenem feindliches Geschlecht beizugesellen.

Wir betrachten zunächst den Akastos. Er ist Sohn des Pelias, scheint also das Volk der Minyer zu repräsentiren. Allein diese waren damals, wie wir aus dem Mythus von Pelias und Neleus wissen, schon längst verdrängt, und wenn auch noch vielleicht ein Rest derselben in Iolkos zurückgeblieben war, so konnte er doch nicht mehr die Herrschaft in Händen haben. Die Heroen in Iolkos waren damals Aeoler. Die Macht dieses Stammes war einst auch über diese Gegend ausgebreitet, wie wir aus dem Mythus von Kretheus wissen, der sogar für den Erbauer der Stadt Iolkos gilt [3]); und da wir eben erst gesehen haben, dass der Aeolische Stamm bei der Ankunft der Achäer noch in Phthia sesshaft war, so muss er, falls er nicht kurz vorher

---

1) Zeus Lyk. S. 25. Jacobi Wörterb. S. 532.

2) Wo verschiedene Mythen äusserlich mit einander verknüpft sind, überhaupt wo sich eine gewisse Mythengelehrsamkeit verräth, da darf man mit Sicherheit auf interpolatorische Thätigkeit der Dichter und Mythographen schliessen.

3) Apollod. I. 9. 10.

aus Iolkos verdrängt worden wäre, — wovon indessen in den Sagen keine Spur sich findet — damals noch diese Stadt inne gehabt haben. Akastos muss also ein Repräsentant der Aeoler sein. Dass er dafür genommen werden darf, wollen wir nicht daraus beweisen, dass sein Vater Sohn der Aiolidin Tyro genannt wird, denn diese Genealogie ist, wie wir früher gezeigt haben (S. 148), erst in Elis entstanden, sondern durch Hinweisung auf den Heros Amythaon, den die in Elis eingewanderten Aeoler sich aneigneten, obgleich er von Haus aus nur Repräsentant des vorgefundenen Gottes eines fremden Stammes ist. Ganz so konnte, da es sehr natürlich scheint, dass der Cult des Poseidon in einer Seestadt auch nach der Eroberung durch die Aeoler in vollem Umfange bestehen blieb, der Poseidonische Heros Pelias nach wie vor als der eigentliche Repräsentant von Iolkos in Geltung bleiben, und der Repräsentant der Aeoler um so eher als sein Sohn hingestellt werden, als derselbe eine von den Achäern erdichtete Person ist. Das verräth sein Name. Ἄκαστος, von Wurzel καδ (καίνομαι, κέκαδμαι) und dem α priv., ist der Ungeschmückte, der Unsaubere. So konnte kein Stamm den eigenen Helden nennen. Es drückt sich vielmehr darin der Hass und die Verachtung aus, welche in einem hartnäckigen Kampfe sich der Parteien zu bemächtigen pflegt. Ohnehin ist ja auch in der ganzen Erzählung das Bestreben sichtbar, den Achäischen Helden überall im besten Lichte erscheinen zu lassen, während umgekehrt seine Feinde als böswillige Verleumder und hinterlistige Verräther gezeichnet werden; und in dem Schicksale, das der Astydameia schliesslich bereitet wird, klingt noch das Triumphgeschrei endlich befriedigten Hasses zu uns herüber. Kurz, die Erzählung verräth in jeder Zeile, was bei

der völligen Unterwerfung, vielleicht Vernichtung des entgegenstehenden Volkselementes sich auch von selbst versteht, dass sie durch den Mund der Achäer auf uns gekommen ist.

Um die Figur der Astydameia zu begreifen, müssen wir uns daran erinnern, dass uns schon mehrfach Söhne, Mütter und Frauen von Helden begegnet sind, deren Namen geradezu als Epitheta ihrer angeblichen Väter, Söhne und Gatten gefasst werden mussten. So Podarkes, Eidomene, Chrysippos, Nikippe, Pluto, Eurysakes, Hippodameia. Letztere besonders bietet ein treffendes Analogon: die Gemahlin Hippodameia soll den Pelops als ἱπποδάμος bezeichnen, so die Astydameia den Akastos, d. h. den durch ihn repräsentirten Stamm, als ἀστύδαμος, als Herrn der Stadt [1]). Daraus erklärt sich denn zur Genüge, dass nur über ihre Leiche das feindliche Heer in die Stadt einziehen kann, während von Akastos gar nicht weiter die Rede ist.

Der Mythus sagt also deutlich, dass die Herren der Stadt bei deren Erstürmung sämmtlich ihren Tod fanden. Es fand also keine Verschmelzung der Sieger mit den Besiegten statt. Wie nun die wirklich erfolgte Verschmelzung durch eine Verheirathung mit einer Heroine des unterliegenden Stammes dargestellt zu werden pflegt, so erscheint das Gegentheil als Verschmähung

---

[1]) Da hiernach Astydameia mehr noch als ihr Gemahl die Aeoler von Iolkos repräsentirt, so sollte man erwarten, sie als Tochter des Aioliden Kretheus bezeichnet zu finden. Leider ist aber über ihre Abstammung gar nichts berichtet. Indessen wird Pind. Nem. V, 26 (vgl. Heyne Obss. p. 312) eine Kretheis Hippolyte an ihrer Stelle genannt, was jedenfalls zeigt, dass die Sage in der Frau des Akastos den Aeolischen Stamm darstellen wollte.

der ehelichen Gemeinschaft passend ausgedrückt. Wir haben diesen Fall schon bei dem Mythus von den Danaiden gehabt. Dort sind es die Heroinen der siegenden Hellenen, welche die Heirath verschmähen und deshalb verfolgt werden, während die Söhne des Aigyptos sich eifrig um dieselbe bewarben. Ganz so ist hier Peleus der Verschmähende, Astydameia die Begehrende, obgleich so gut wie in dem verglichenen Falle anzunehmen ist, dass gerade der unterliegende Stamm gegen die Vereinigung mit den herandringenden Achäern, die ohne den Verlust seiner Unabhängigkeit und Stammeseigenthümlichkeit nicht vor sich gehen konnte, aus allen Kräften sich gesträubt haben wird [1]). Damit nun aber die blutige Erstürmung der Stadt gerechtfertigt erscheine, muss Astydameia voll Hass über die Verschmähung den Peleus bei ihrem Gemahl verleumden und diesen dazu anstiften, jenem nach dem Leben zu trachten. Diess konnte natürlich nicht zur Ausführung kommen, sondern es musste bei dem blossen Versuche sein Bewenden haben. Eine einfache Flucht des Peleus würde genügt haben den Versuch zu vereiteln, wenn nicht der Mythus noch ein anderes Moment aus der Geschichte der Achäer hatte einflechten wollen, die Sesshaftigkeit auf dem Gebirge Pelion, die längere Zeit gedauert haben muss, da der Heros des Stammes daher den Namen erhalten, und, wie wir gleich sehen werden, der Stammescult daselbst eine neue Stätte gefunden hat. Ob es zulässig ist, aus der mit besonderer Lebendigkeit ausgeführten Jagdscene auf dem Pelion auf die damalige Lebensweise der Achäer zu schliessen und eine Andeutung darin zu finden, dass die ersten

[1]) Auch Oinomaos will seine Tochter nicht verheirathen, weil er weiss, dass er durch seinen Eidam den Tod finden wird.

Streitigkeiten mit den Aeolern von Iolkos sich über die beiderseitigen Jagdgrenzen entsponnen haben, will ich dahin gestellt sein lassen.

Von dem Schlage, der ihn damals in Thessalien getroffen, hat der Aeolische Stamm sich nie wieder recht erholen können. Zwar verloren nicht alle Angehörige des Stammes ihre Unabhängigkeit. Viele versuchten im Süden neue Wohnsitze zu erwerben, und das Erscheinen der Aeoler in Phokis, Korinth, Elis u. s. w., das den Mythus veranlasste, dem Aiolos eine so zahlreiche Nachkommenschaft zu geben [1]), hängt ohne Zweifel mit den eben besprochenen Ereignissen in Thessalien zusammen. Allein es gelang ihnen doch nicht wieder ein so zusammenhängendes Territorium, wie in ihrem Vaterlande, zu gewinnen; die vereinzelten Niederlassungen an den bezeichneten Puncten konnten sich darum auch nicht lange behaupten, und der Aeolische Stammesname erhielt sich wesentlich nur durch den Umstand, dass die Achäer, wenn nicht früher, so doch bei ihrer Wanderung nach Kleinasien von den mit ihnen verschmolzenen Aeolischen Elementen den Namen auf sich übergehen liessen [2]).

Wie sich in den eben erläuterten historischen Mythen deutlich ausspricht, dass die Achäer zuerst in Phthia, dann am Pelion und in Iolkos festen Fuss fassten, so finden sich auch dem entsprechend zwei

---

1) Herm. St. A. 8, 12. Die auch von Andern vielfach aufgestellte Hypothese, dass „der Name der Aeoler vielleicht ein blosses Collectivum sei, worauf auch das Wort gedeutet werden könne", ist demnach unnöthig.

2) Wie die dorischen Spartiaten den Namen Lakedämonier. — Spätere haben sich dadurch verleiten lassen, die Achäer für einen Zweig des Aeolischen Stammes zu erklären. Strab. VIII. p. 333. vgl. Herm. St. A. 8, 10.

Cultusstätten des Zeus, zu Alos in Phthia oder Achaja und auf dem Pelion. Dort führte Zeus den Beinamen Laphystios, hier Aktaios. Beide Culte bestanden bis tief in die historische Zeit fort. Aus dem Berichte, welchen uns Herodot hinsichtlich des erstern gibt, geht so viel klar hervor, dass das Menschenopfer, welches uns schon als ein integrirender Bestandtheil des altachäischen Cultes bekannt ist, noch immer, wenn auch in gemilderter Form fortdauerte [1]), und die sich hierauf beziehenden Sagen von Athamas enthalten trotz ihrer Verworrenheit noch kenntlich den Achäischen Stammesmythus [2]), was wir aber hier nicht weiter nachweisen wollen. Nur das muss bemerkt werden, dass nicht nur die Abstammung des Athamas von Aiolos, sondern auch gewisse Elemente seines Mythus auf eine Mischung Achäischer und Aeolischer Religion hindeuten, die auf eine auch aus dem Mythus der Vermählung des Peleus mit der Tochter des Eurytion hervorgehende ziemlich starke Versetzung der Phthiotischen Achäer mit Aeolern hinweist. Rücksichtlich des Zeus Aktaios ist uns eine Notiz aufbewahrt, aus welcher hervorgeht, dass Widderfelle in dem Cultus eine Rolle spielten [3]). Wichtiger aber für die Erkenntniss der religiösen Ideen, welche sich an diesen Cult knüpften, ist der Mythus von dem aus jenem Epitheton benannten Heros Aktaion. Derselbe stimmt, ohne dass an eine Uebertragung im Entferntesten zu denken wäre, in Form und Bedeutung

---

1) Herod. VII, 197. Auch noch später, s. Müller Orch. S. 163.

2) Wir werden also gegen Müller's Behauptung, die Sage von Athamas und Phrixos sei ohne Zweifel eine ächt Minyeische (Orch. S. 161), mit Vorbehalt späterer Motivirung Protest einlegen müssen.

3) Zeus Lyk. S. 25 f.

so auffällig mit dem Mythus von den Lykaoniden überein, dass darauf mit grosser Sicherheit die Behauptung gegründet werden kann, dem Dodonäischen Culte als ehemaligem religiösem Mittelpuncte der Gesammtachäer müsse, wie derselbe auch später sich verändert haben möge, doch ursprünglich dieselbe Idee zum Grunde gelegen haben, welche sich in jenen beiden Mythen ausspricht.

Als die Thessaler in die später nach ihnen benannte Landschaft einbrachen und in Folge davon die Böotier von Arne [1]) sich nach dem Süden in Bewegung setzten, bis sie endlich in Böotien eine bleibende Stätte fanden, da verloren die Achäer ihre bis dahin behauptete Macht im Süden Thessaliens. Das sind allgemein bekannte Thatsachen. Allein die Frage scheint man sich niemals ernstlich vorgelegt zu haben, wie man sich den Verlauf dieser Ereignisse genauer zu denken habe, welche Rolle dabei die einzelnen Stämme gespielt, und welche Schicksale namentlich den Achäischen Stamm betroffen haben mögen. Zwar begegnet man wohl der Meinung, die Thessalischen Achäer seien Penesten geworden [2]), oder sie hätten sich an der s. g. Aeolischen Wanderung betheiligt [3]); allein gewöhnlich verlieren die Bearbeiter Griechischer Geschichte sie ganz aus den Augen. Ist es aber denkbar, dass ein Stamm, der mit solcher Kraft in Thessalien aufgetreten war, dessen Helden an Ruhm in der Sage so hervorragen, ohne hartnäckigen Kampf sich unterworfen und, wenn er sich in seinen alten Sitzen nicht behaupten konnte, nicht einmal den Versuch gemacht haben sollte, in benachbarten Gegenden festen Fuss zu fassen, während es doch seinen Stam-

1) Thuc. I, 12. Strab. IX. p. 411.

2) Heffter Rel. d. Gr. und Röm. S. 42.

3) Völcker Allg. Schulz. a. a. O. S. 310.

mesbrüdern im Peloponnes gelang, von den kriegerischen Spartiaten Aufnahme in den Staatsverband sich zu erkämpfen und mit den Trümmern ihrer Macht in Aigialeia ein neues Achaja zu gründen? Es scheint überhaupt eine wunderliche Vorstellung über die Geschichte der Griechischen Wanderungen und insbesondere auch über die letzten Umwälzungen, welche die Einwanderung der Thessaler hervorrief, vielfach verbreitet zu sein. Da die sehr fragmentarischen Berichte darüber, ohne auf Einzelheiten einzugehen, nur die Hauptfacta kurz angeben, und diese, bei dem Mangel aller chronologischen Ueberlieferung und bei dem compendiösen Character der Sage überhaupt, sich scheinbar auf einen sehr kurzen Zeitraum zusammendrängen, so haben schon die Alten bei dem Versuche sie nachträglich chronologisch zu bestimmen, den Fehler begangen, die einzelnen Data viel zu eng zusammenzurücken, woraus denn die ungeheure Leere in der Griechischen Geschichte der nächsten Jahrhunderte entstanden ist. So erscheint unter andern die Eroberung des Peloponneses durch die Dorier bereits zwanzig Jahre nach Einwanderung der Thessaler als ein vollendetes Factum; während doch nach O. Müller's Untersuchungen sich herausgestellt hat, dass die Kämpfe mit den Achäern dort bis ins achte Jahrhundert fortdauerten. Man darf aber, das liegt in der Natur der Sache und wird durch die Geschichte der Dorischen Occupation bestätigt, das Vordringen des einen und das Zurückweichen des andern Stammes nur als ganz allmählich und unter zahlreichen Kämpfen erfolgend sich vorstellen, selbst da wo berichtet wird, dass durch eine Schlacht oder durch einen Einzelkampf der Heroen der Sieg oder die Eroberung auf einen Schlag vollendet gewesen sei.

Hiernach werden wir ohne weiteres mit Sicherheit

annehmen dürfen, dass die Hellenischen Achäer, als sie sich in Thessalien nicht mehr behaupten konnten, nach dem Süden gezogen sein und dort aufs neue festen Fuss zu fassen gesucht haben werden. Und dafür finden sich denn auch bei näherer Betrachtung die schlagendsten Belege. Denn die ganze östliche Seite von Mittelgriechenland ist voll von Elementen Achäischer Sage und Achäischen Cultes, die als eben so viele Denkmäler gelten müssen, welche die Achäer bei ihrem Zurückweichen hinterlassen haben. Wir wollen dieselben Schritt für Schritt verfolgen.

In dem Gebiete der Opuntischen Lokrer stehen Deukalion und Zeus als Archegeten an der Spitze der Landesgenealogie. Protogeneia, Tochter des Deukalion und der Pyrrha [1]), des Lokros kinderlose [2]) Gemahlin, wurde von Zeus Mutter des Opus [3]). Deukalion baute sich seine erste Wohnung in Opus [4]); nach Andern hatte er in der benachbarten Hafenstadt Kynos gewohnt, wo man auch das Grab der Pyrrha zeigte [5]); und ein Fragment des Hesiod bezeichnet die Lokrer als Unterthanen des Deukalion [6]). Auch möchte wohl der bekannte Lokrische Heros Aias seinen Namen und seine Existenz der ehemaligen (übrigens auch von Strabo [7])

1) Apollod. I, 7, 2.

2) Die Kinderlosigkeit des Lokros ist hier wieder mythischer Ausdruck für die Unterwerfung seines Stammes.

3) Schol. Pind. Ol. IX, 85. Schol. Apoll. Rh. IV, 1780. Nach Apollod. a. a. O. zeugt Zeus mit ihr den Aethlios, Vater des Endymion, was sich aus der Stammesverwandtschaft der Epeier mit den Lokrern erklärt.

4) Pind. Ol. IX, 42.

5) Schol. Pind. Ol. IX, 64. Strab. IX. p. 425. Apollod. frgm. p. 387 Heyne.

6) Hes. bei Strab. VII. p. 322.

7) Strab. XIII. p. 582.

ausdrücklich bezeugten) Sesshaftigkeit der Achäer in seinem Lande verdanken [1]); denn die Namen *Αἴας* und *Αἰακός* scheinen den Hellenischen Achäern eigenthümlich zu sein.

Was Phokis anbetrifft, so haben wir schon oben gesehen, dass die Sage von Deukalion und der Deukalionischen Flut am Parnass heimisch war, und Spuren alten Zeusdienstes daselbst vorgefunden. Hier braucht also nur daran erinnert zu werden, dass in der Aeginetischen Mythologie ein Phokos, der Eponyme von Phokis, als Stiefbruder des Peleus figurirt. Von besonderer Bedeutung ist es aber, dass zu Delphi, welches einen grossen Theil seiner Bevölkerung von Lykoreia empfangen hatte, die Hauptpriester des Gottes, die fünf *Ὅσιοι*, durch das Loos aus einer Anzahl Familien gewählt wurden, die sich von Deukalion ableiteten [2]).

In Böotien finden sich sehr zahlreiche Spuren alten Zeusdienstes und Achäischer Sage. Um einigermassen bei der Reihe zu bleiben, erwähnen wir zuerst, dass noch Pausanias bei den Orchomeniern ein Bild und jährlichen Todtencult des Heros Aktaion vorfand [3]). Den

---

1) Das verträgt sich allerdings nicht mit dem Umstande, dass dieser Aias einer der Kämpfer vor Troja ist, wenn man den Trojanischen Krieg für ein historisches Factum im gewöhnlichen Sinne nimmt, aber ganz vortrefflich mit der Ansicht, welche in dem Kern der Trojanischen Sage die mythische Einkleidung der Colonisirung Asiens durch die Aeoler erkennt. Dieser von Völcker zuerst aufgestellten, wenn auch noch ungenügend begründeten und im Einzelnen oft unrichtig gefassten, Ansicht trete ich unumwunden bei.

2) Müller Dorier I. S. 212. Müller meint, Lykoreia sei Dorisch gewesen und habe seinen Namen von der Verehrung Apollons als Lykios empfangen. Das Wolfssymbol ist aber in der Zeusreligion von so grosser Bedeutung, dass der „Wolfsberg" sehr wohl von dem Achäischen Culte genannt sein kann.

3) Paus. IX, 28, 5.

Cult des Zeus Τροφώνιος und βασιλεύς zu Lebadeia [1]) berühren wir nur mit der Bemerkung, dass derselbe hier ältern Hermescult verdrängt zu haben scheint; denn Trophonios galt nach Cicero's Angabe als identisch mit Hermes [2]), und Ἕρμαί hiessen die Knaben, welche, noch zu Pausanias Zeiten, bei Befragung des Orakels des Trophonios priesterliche Functionen verrichteten [3]). Wichtiger ist der Cult des Zeus Laphystios auf dem Berge Laphystion, zwanzig Stadien von Koroneia [4]). Das Epitheton und die ausdrückliche Angabe, dass Athamas hier seine Kinder Phrixos und Helle habe opfern wollen, lassen keinen Zweifel übrig, dass der Achäische Cult des Zeus Laphystios zu Alos hier eine neue Stätte gefunden hat. Tiefer im Innern von Böotien, in Theben und Umgegend findet sich kein Cult, der mit Sicherheit als alt bezeichnet werden könnte; doch ist der Eintritt des Zeus in alte Landessagen desto deutlicher wahrzunehmen. Er ist der Vater der Zwillinge Amphion und Zethos, der Helden von Hyria und Theben, in deren Mythen Elemente altachäischer Religion nicht zu verkennen sind [5]), obwohl sie selbst schwerlich als rein Achäische Heroen angesehen werden dürfen, sondern eher, wie die Tyndariden und Molionen, den Lelegern, die einst Böotien inne hatten [6]), vindicirt werden müssen. Lässt sich schon hieraus entnehmen, dass die Achäer in der Gegend von Theben mindestens einen temporären Sitz gehabt haben müssen, so scheint diess bestätigt zu werden durch das

1) Müller Orch. S. 152.
2) Cic. de Nat. D. III, 22.
3) Paus. IX, 39, 7.
4) Paus. IX, 34, 5.
5) Zeus Lyk. S. 18; vgl. Müller Orch. S. 227 ff.
6) Aristot. bei Strab. VII. p. 322. vgl. IX. p. 401.

Verhältnis des Zeus zu der Sage von Kadmos und Europa. Es ist leider nicht thunlich, diese hier einer eingehenden Analyse zu unterziehen; aber nach dem, was oben gelegentlich darüber angedeutet ist [1]), und was die bisher bewährt gefundenen mythologischen Principien an die Hand geben, dürfen folgende Sätze aufgestellt werden:

1) Kadmos ist zunächst der Heros eponymos des Stammes der Kadmeer, welche nach zahlreichen und durchaus zuverlässigen Berichten in Theben und Umgegend einst geherrscht haben. Er ist aber auch nach Ausweis seines Mythus der Repräsentant eines Gottes, und zwar nach ausdrücklichen Zeugnissen der Alten des Gottes Hermes, der demgemäss als Stammgott der Kadmeer zu betrachten ist [2]).

2) Seine Schwester Europa muss als eine Heroine der Demeter gelten, welche unter diesem Epitheton zu Lebadeia verehrt wurde [3]). Das geschwisterliche Verhältnis der Demeterheroine, sowie die innige Beziehung der Göttin selbst zu Kadmos, welcher sammt seinen Nachkommen in dem Tempel der Demeter Thesmophoros gewohnt haben sollte [4]), begründen den Schluss,

---

1) S. oben S. 7.

2) Schon auf Grund dieses Umstandes müssen wir der Meinung Preller's (Gr. Myth. I. S. 240 ff.) widersprechen, dass Hermes ein altpelasgischer Regengott, ja im Grunde nur eine besondere Gestalt des Zeus als des himmlischen Regengottes und Zeugers sei. Doch steckt dahinter auch eine an Lauer erinnernde Ansicht über den Entwicklungsgang des Griechischen Polytheismus, welche mit der unsrigen in einem principiellen Gegensatze steht.

3) Als Amme des Trophonios, der selbst wieder Hermes ist. Paus. IX, 39, 4. 5.

4) Paus, IX, 16, 5.

dass Demeter als weibliche Gottheit dem Hermes in der Kadmeischen Stammesreligion zur Seite gestanden habe.

Diese Prämissen, welche demnächst in einer zusammenhängenden Betrachtung der Stammesreligion der Kadmeer und ihnen verwandter Volkselemente — die bereits ziemlich vollendet vor uns liegt — ihre volle Bestätigung finden werden, gestatten uns folgende Schlüsse:

1) Der Kern des Mythus von Kadmos und Europa gehört dem Volksstamm der Kadmeer an.

2) Da dieser Volksstamm seinen Hauptsitz in Theben und Umgegend hatte, jener Mythus aber seinen Schauplatz nicht allein hier, sondern auch in Kreta hat, so muss einst eine Wanderung Kadmeischer Volkselemente von Theben nach Kreta vor sich gegangen sein, welche die theilweise Uebersiedelung des Kadmeischen Stammesmythus nach Kreta zur Folge hatte [1]).

3) Da in dem in Kreta spielenden Theile des Kadmeischen Stammesmythus der Achäische Gott Zeus eine wichtige Stellung einnimmt, so muss eine Berührung und Mischung Achäischer und Kadmeischer Volkselemente stattgefunden haben, wie denn auch Achäische Ansiedler auf Kreta durch Homer verbürgt [2]) und durch das Vorhandensein und die Bedeutung des Kretischen Zeuscultes [3]) ausser Zweifel gestellt werden.

4) Ob diese Mischung Kadmeischer und Achäischer Volkselemente erst auf der Insel Kreta vor sich gegan-

---

1) Das Umgekehrte ist aufgestellt von Welcker, über eine Kretische Kolonie in Theben. (Bonn 1824) S. 43.

2) Hom. Od. XIX, 175.

3) Auch die Kretische Sage hat Spuren Achäischen Einflusses aufzuweisen: Minos ist ein Sohn des Zeus und Vater des Deukalion. Hom. Il. 13, 449 ff.

gen sei, oder ob beide in Gemeinschaft dahin gewandert seien, kann zweifelhaft erscheinen. Indessen scheint das Letztere wahrscheinlicher, da der Mythus eine unten (in der Anlage) zu besprechende Andeutung davon zu enthalten scheint, und beide Theile doch durch denselben Grund, das Vordringen des Böotischen Stammes, über das Meer getrieben wurden [1]).

An der Grenze Böotien's und Attika's liegt das Gebirge Kithairon. Hier hat sich zwar kein alter Zeuscult erhalten, dagegen war aber gerade hier der Mythus

---

[1]) Die Annahme der Phönikischen Herkunft des Kadmos lässt sich mit diesen Sätzen nicht vereinigen. Auf welchem Grunde der Mythus von der Phönikischen Abstammung erwachsen sei, werde ich in der Anlage nachzuweisen suchen. Hier weise ich vorläufig nur darauf hin, dass diejenigen, welche die Einwanderung des Kadmos aus Phönikien festhalten wollen, auch beweisen müssen, dass der ganze Kadmeische Stamm sammt den ihm verwandten Volkselementen, und seine Gottheiten Hermes und Demeter gleichfalls Phönikischen Ursprungs sein. Das hat Movers (Phönicier I. S. 500 ff.) nicht gethan, dessen ganze Beweisführung überhaupt so verworren und unkritisch ist, dass ich nicht begreife, wie Preller auf dessen Auctorität sich berufend die Orientalische Abkunft des Heros vertheidigen kann, den er übrigens, beiläufig bemerkt, zu einem dem ithyphallischen Hermes verwandten Genius der Civilisation macht (Gr. Myth. II. S. 17 f.) — eine Erklärung, für welche mir das Verständnis fehlt. — Auch die von E. Curtius Ionier S. 26 aufgestellte Behauptung, dass Kadmos ein Einwanderer aus Kleinasien sei und zwar ein Ionier in der eigenthümlichen Bedeutung, welche er diesem Stamm anweisen will, möchte wohl durch die oben gegebene Skizze schon für widerlegt gelten können. Die Zusammenstellung der aus der Kadmeischen Drachensaat hervorgehenden gewappneten Männer mit den erzgerüsteten Joniern und Kariern, die dem Psammetich Hülfe leisteten (Herod. II, 152), ist gänzlich unstatthaft; denn dort haben wir einen Mythus, hier einen, wenn auch sagenhaft ausgeschmückten, historischen Bericht.

von dem Zeusheroen Aktaion localisirt [1]), was ehemaligen Zeuscult [2]), jedenfalls aber eine zeitweilige Sesshaftigkeit Açhäischer Volkselemente zur nothwendigen Voraussetzung hat.

In Attika selbst sind sehr erhebliche Spuren sowohl des Zeusdienstes als auch des Achäischen Stammes anzutreffen. Von dem Tempel des Olympischen Zeus und von der Beziehung, in welche Deukalion zu diesem in Cult und Mythus gesetzt wurde, ist schon die Rede gewesen. Der Attische Festkalender hatte mehrere dem Zeusculte angehörige Feste aufzuweisen [3]), von denen ich nur das dem Zeus *Μειλίχιος* gefeierte Fest erwähne, weil der dabei übliche Gebrauch der *Διοσκώδια* in einem unverkennbaren Zusammenhange mit der oben erwähnten Anwendung der Widderfelle im Culte des Zeus Aktaios steht. Dass aber die Achäer zeitweilig ein wichtiges Element der Bevölkerung Attika's ausmachten, scheint mir durch die Existenz einer Phyle Dias und eines angeblichen Königs Pandion hinlänglich erwiesen [5]).

---

1) Paus. IX, 2, 3.

2) Paus. IX, 2, 4: *ὁ δὲ Κιθαιρὼν τὸ ὄρος Διὸς ἱερὸν τοῦ Κιθαιρωνίου ἐστίν.*

3) Herm. G. A. §. 54 ff.

4) Müller Eumenid. S. 140.

5) Die Phyle Dias steht neben drei andern, die ebenfalls von Gottheiten benannt sind, Athenais, Poseidonias und Hephaistias, Herm. St. A. §. 93. — Die Sage nennt zwei Könige des Namens Pandion, die natürlich eben so wenig zu trennen sind, als der ältere und der jüngere Neleus, s. oben S. 140, vgl. Herm. St. A. §. 92. Jac. Wörterb. s. v. — In der Erzählung von Pandions Söhnen, Aigeus, Pallas, Nisos, Lykos, welche nach ihres Vaters Tode von Megara nach Athen zurückgekehrt sein, die Metioniden vertrieben und das Land unter sich vertheilt haben sollen, erscheinen übrigens die genannten vier Phylen in der Gestalt heroischer Per-

Auch Megaris blieb von den Achäern nicht unberührt. Denn nicht nur soll der aus Athen vertriebene Pandion über Megara geherrscht haben, wo man sein Grab und ein ihm geweihtes Heiligthum noch zu Pausanias Zeiten aufzuweisen hatte [1]), sondern es hiess auch der Heros eponymos des Landes, Megaros, ein Sohn des Zeus und einer einheimischen Nymphe [2]). Und eben diesen Megaros bringt die Sage wieder in Zusammenhang mit der Deukalionischen Flut, vor der er auf den Gipfel des Gebirges Geraneia entflohen sein soll.

Dass Aigina von den Hellenischen Achäern besetzt wurde, braucht nicht weiter erwähnt zu werden. Doch mag hier die Bemerkung Raum finden, dass die Aeginetischen Achäer, obwohl sie ihr Mythus direct aus der Landschaft Trachinia herleitet (oben S. 77), dennoch wohl auf dem Landwege durch Mittelgriechenland gekommen sind. Wenigstens scheint das brüderliche Verhältnis des Phokos zu Peleus nicht anders entstanden sein zu können, als aus der zeitweiligen Berührung, in welche die Hellenischen Achäer, als sie am Parnass sassen, mit den Bewohnern von Phokis gekommen waren.

Die Besetzung von Salamis knüpft die Sage an den Heros Telamon, dessen Sohn Aias ist. In dem Namen des Letztern kann man kaum etwas Anderes als

---

sönlichkeiten. Denn Nisos, der nach Megara hinweist, bei Seite gelassen, ist Aigeus = Poseidonias (s. oben S. 146), Pallas = Athenais, Lykos = Dias (vermöge der Bedeutung des Wolfssymbols in der Achäischen Religion) und die Metioniden = Hephaistias zu setzen. Dass in den Letztern der Stamm des Hephaistos zu erkennen sei, hat schon Herm. St. A. 93, 8 angenommen.

1) Paus. I, 5, 3. 41, 6.

2) Paus. I, 40, 1.

eine Nebenform von *Αἰακός* erkennen, von *αἶα* gebildet, wie *Βίας* von *βία*.

Es ist hier am Orte, einen Mythus zu besprechen, der dem ersten Anscheine nach auf eine Betheiligung der Thessalischen Achäer an der Besetzung der Landschaft Aigialeia schliessen lässt.

Ἀποθανόντος Ἕλληνος, erzählt Paus. VII, 1, 2. 3., *Ξοῦθον οἱ λοιποὶ τοῦ Ἕλληνος παῖδες διώκουσιν ἐκ Θεσσαλίας, ἐπενεγκόντες αἰτίαν ὡς ἰδίᾳ χρήματα ὑφελόμενος ἔχοι τῶν πατρῴων. Ὁ δὲ ἐς Ἀθήνας φυγὼν θυγατέρα Ἐρεχθέως ἠξιώθη λαβεῖν, καὶ παῖδας Ἀχαιὸν καὶ Ἴωνα ἔσχεν ἐξ αὐτῆς. Ἀποθανόντος δὲ Ἐρεχθέως, τοῖς παισὶν αὐτοῦ δικαστὴς Ξοῦθος ἐγένετο ὑπὲρ τῆς ἀρχῆς, καί, ἔγνω γὰρ τὸν πρεσβύτατον Κέκροπα βασιλέα εἶναι, οἱ λοιποὶ τοῦ Ἐρεχθέως παῖδες ἐξελαύνουσιν ἐκ τῆς χώρας αὐτόν· ἀφικομένῳ δὲ ἐς τὸν Αἰγιαλὸν καὶ οἰκήσαντι αὐτῷ μὲν ἐγένετο ἐνταῦθα ἡ τελευτή, τῶν δέ οἱ παίδων Ἀχαιὸς μὲν ἐκ τοῦ Αἰγιαλοῦ παραλαβὼν καὶ ἐξ Ἀθηνῶν ἐπικούρους κατῆλθεν ἐς Θεσσαλίαν καὶ ἔσχε τὴν πατρῴαν ἀρχήν, Ἴωνι δὲ ἐπὶ τοὺς Αἰγιαλεῖς στρατιὰν καὶ ἐπὶ Σελινοῦντα τὸν βασιλέα αὐτῶν ἀθροίζοντι ἀγγέλους ἔπεμπεν ὁ Σελινοῦς, τὴν θυγατέρα Ἑλίκην, ἣ μόνη οἱ παῖς ἦν, γυναῖκα αὐτῷ διδοὺς καὶ αὐτὸν Ἴωνα ἐπὶ τῇ ἀρχῇ παῖδα ποιούμενος.*

Es ergibt sich leicht, dass dieser Mythus mehr als eine Thatsache andeutet, welche mit den Resultaten unserer Untersuchungen sich durchaus nicht vereinigen lässt. Also verdienen entweder diese oder der Mythus keinen Glauben. Nun hoffen wir aber dieselben hinlänglich sicher gestellt zu haben, als dass sie durch einen Mythus erschüttert werden könnten, der mindestens in einem Puncte auf das Gröblichste gegen ein unzweifelhaftes historisches Factum verstösst. Er behauptet nämlich, dass die Ionier (Ion) in Aigialeia geherrscht hätten, nachdem die Achäer (Achaios) diese Landschaft

verlassen, während doch jedermann weiss, dass das Umgekehrte das Richtige ist. Diess Eine genügt, um den Ausspruch zu rechtfertigen, dass wir hier keinen echten historischen Mythus vor uns haben, sondern einen von der Art, welche wir in der Einleitung pseudohistorische Mythen genannt haben. Er gehört also zu der Gattung der explicativen Mythen und ist auf folgende Art entstanden zu denken. Man kannte noch ziemlich spät Achäer in Phthiotis in Abhängigkeit von den Thessalern [1]; da sich nun Achäer auch in Aigialeia im Peloponnes fanden, die man nicht unrichtig als Verwandte jener betrachtete, so bildete sich von selbst die Meinung, dass eine Wanderung von dem einen Puncte nach dem andern stattgefunden habe, und diese von vorliegenden Thatsachen ausgehende und auf Erklärung derselben abzielende Meinung kleidete sich in das Gewand jenes scheinbar historischen Mythus, der freilich dem Kenner schon durch seine ganze Färbung sich als das Product eines späteren Zeitalters ausweist [2].

Aus gleichem Gesichtspuncte, wie der eben besprochene Mythus, muss auch die Erzählung betrachtet werden, dass Archander und Architeles, Söhne des Achaios, aus Phthiotis nach Argos gewandert sein, mit deren Hülfe Pausanias beweisen will, wie es zugegangen, dass vor der Ankunft der Dorier die Bewohner von Argos und Lakedämon allein den Namen Hellenen führen [3]. Schon diese ausgesprochene Tendenz verräth den explicativen Mythus.

1) Herm. St. A. 12, 7.

2) Ich mache beispielweise auf das Motiv aufmerksam, dass Xuthos wegen Unterschlagung väterlicher Gelder von seinen Brüdern vertrieben sei.

3) Paus. VII, 1, 6.

Auch die Angabe des Strabo, dass mit Pelops eingewanderte Phthiotische Achäer Lakonika besetzt hätten [1]), beruht auf keinem bessern Grunde.

Suchen wir uns nun ein zusammenhängendes Bild von den Wanderungen und Schicksalen des Achäisch-Hellenischen Stammes zu entwerfen. Aus den dem ganzen Stamme gehörigen Sitzen brach ein Theil, der von nun an die besondern Namen Hellenen und Myrmidonen führte, über das Pindosgebirge in Thessalien ein, unterwarf den bis dahin von den Aeolern occupirten südlichen Theil dieses Landes und verschmolz in den neuen Sitzen mit den Resten dieses Stammes dermassen, dass der Name desselben auf ihn später ganz überging. Als aber die Thessaler auf die nach ihnen später benannte Landschaft sich warfen und, wie es scheint, zunächst die Böoter um Arne (Kierion [2])) weiter nach dem Süden drängten, da verloren die Achäer im Kampfe mit diesen Phthiotis. Wenigstens ist eine ehemalige Sesshaftigkeit der Böoter im Osten der Landschaft Phthiotis ausser allem Zweifel [3]), und schwerlich fanden die beiden kriegerischen und an Volkszahl sicher nicht schwachen Stämme gleichzeitig in der kleinen Landschaft Raum. Möglich, dass jetzt erst das Spercheiosthal von den Achäern eingenommen und längere Zeit gegen die nachdrängenden Böoter behauptet wurde. Doch mussten sie endlich auch dieses räumen und in Mittelgriechenland neue Sitze zu gewinnen suchen. Sie fanden sie einstweilen in Phokis am Parnass und im Lande der Opuntischen Lokrer, sodann an der Nordgrenze Böotiens in der Gegend von Orcho-

1) Strab. VIII. p. 365.
2) Müller Kl. Schrift. II, S. 199.
3) Strab. IX. p. 411. Müller Kl. Schr. S. 201.

menos, Lebadeia und Koroneia. Allein auch hier bald von den Böotern gedrängt und in den ebenern Gegenden Böotiens ohne rechten Haltpunct, wurden sie dermassen zersprengt, dass ein Theil nach Lesbos und Kleinasien, ein anderer, mit ebenfalls heimatlos gewordenen Kadmeern stark gemischt, nach Kreta übersiedelte, während ein dritter Haufe am Kithäron, in Attika, Megaris und auf den Inseln Salamis und Aegina sich setzte und längere Zeit mit Glück sich behauptete, bis der Einfall der Dorier in den Peloponnes neue Volksmassen vom Süden her (Aegialeer, Kaukonen, Dorier) auf sie warf.

Als dauerndes Denkmal ihrer Sesshaftigkeit in Mittelgriechenland liessen sie aber nicht nur die angeführten Sagen und Cultusstätten zurück, sondern die allmähliche Verallgemeinerung der Namen *Ἑλλάς* und *Ἕλληνες*, eine Thatsache, die man bisher gemeiniglich nur so hingenommen hat, ohne im Stande zu sein, sie zu erklären, datirt eben daher. Denn nach unsern Ausführungen wird es klar, dass der Name Hellas von den aus ihrer Heimat vertriebenen Hellenen auf ihre neuen Sitze in Mittelgriechenland übertragen wurde — daher denn auch Letzteres fortwährend *κατ' ἐξοχήν* diesen Namen führte — und von hier aus [1]) konnte er

[1]) Als Gesammtname fand sich *Ἕλληνες* und *Πανέλληνες* zuerst bei Hesiod (Herm. St. A. 8, 18), also bei einem Sänger, der als Böotier im Mittelpunct von Mittelgriechenland oder Hellas zu Hause war. — Man darf vielleicht mit Herm. St. A. 12 annehmen, dass die Benennung *τὸ κοινὸν τῶν Ἑλλήνων συνέδριον*, welche der Delphischen Amphiktyonie bisweilen beigelegt wird, aus den Zeiten herrühre, wo der Name der Hellenen noch einen beschränktern Umfang hatte, und darin die erste Spur seiner allmählichen Verallgemeinerung erblicken; aber dass der Begriff des Hellenischen Namens aus dieser Amphiktyonie stamme, wie Cur-

sich eben so leicht zum allgemeinen Namen des gesammten Volks erheben, wie hier, was sich im folgenden Capitel zeigen wird, der Grund gelegt wurde zu der spätern Stellung des Hellenisch-Achäischen Stammesgottes an der Spitze des nationalen Götterstaats, und wie hier die bekannte Genealogie sich gebildet hat, welche Hellen, den Sohn des Deukalion, zum Vater des Doros, Xuthos und Aiolos machte.

Ueber diese Genealogie sagt Müller: „Jeder sieht leicht ein, dass diese Genealogie die Hauptstämme der Hellenen unter eine Volkseinheit bringen wollte, und also auch nicht entstehen konnte, ehe der Name Hellenen für das gesammte Volk aufgekommen war“ [1]). Man muss wohl zugeben, dass für das Bewusstsein der spätern Zeit diese Genealogie die Bedeutung hatte, welche Müller ihr beilegt, aber die Grundelemente derselben haben einen viel ältern Ursprung und eine ganz andere Bedeutung. Um das zu erkennen, ist zunächst zu beachten, dass die älteste Quelle, die Hesiodischen Eöen, nichts von Achaios und Ion, den Söhnen des Xuthos wissen, was freilich von Müller mit der Bemerkung beseitigt wird, dass Xuthos doch hier ebenfalls Volksstämme repräsentire und, da es niemals Xuthen gegeben habe, wohl schon bei Hesiod für die Ionier und die Achäer stehe. Das heisst aber den Knoten zerhauen statt ihn zu lösen. Wir halten fest, dass die ursprüng-

---

tius Ionier S. 40 will, ist eine Vermuthung, die durch die Hinweisung auf die genealogische Verknüpfung des Amphiktyon mit Deukalion und Hellen, (Andere nannten ihn einen Autochthonen Apollod. III, 14, 6) durchaus nicht gestützt werden kann. Noch haltloser ist die in derselben Schrift S. 39 aufgestellte Behauptung, dass das Olympische Göttersystem aus jener Amphiktyonie hervorgegangen sei.

[1]) Proll. S. 180.

liche Genealogie nur die genannten drei Söhne Hellen's kannte, und Ion und Achaios erst später hinzugetreten sind, als eine veränderte Auffassung derselben Platz griff. Das wird zur Gewisheit, wenn man der Bedeutung des Namens Xuthos nachforscht. Diesen hat man wohl für einen Beinamen des Apollon erklärt [1]); allein wenn es auch an sich nicht auffällig ist, in einer auf Volksstämme deutenden Heroengenealogie ein Epitheton eines Gottes erscheinen zu sehen, so geben uns doch unsere bisherigen Wahrnehmungen an die Hand, dass diess nur dann eintreten kann, wenn der fragliche Gott der Stammesgott desjenigen Volkselementes ist, welches durch den zugleich jenen repräsentirenden Heros dargestellt werden soll. Wie käme aber der Dorische Apollon dazu, die Achäer, welche den Zeus verehrten, und die Ionier, welche den Poseidon als Stammesgott anerkannten, zu vertreten und zugleich als Bruder desjenigen Stammes zu erscheinen, dem er eigentlich angehört? Diese Hypothese ist also unhaltbar. Wir stellen folgende Aufsicht auf: Das Adjectivum ξουθός ist eine Nebenform von ξανθός, dieses Wort ist aber bekanntlich bei Homer ein stehendes Epitheton des Menelaos; eben so wird die ξανθὴ κόμη des Achilleus, des berühmten nordachäischen Helden, mehrfach von ihm erwähnt; zudem sind die Namen Πύῤῥα und Πύῤῥος, von dem mit ξανθός wesentlich gleichbedeutenden Adjectivum πυῤῥός, dem nordachäischen Stamme eigenthümlich. Folglich eignete sich der Name Xuthos vortrefflich zur Bezeichnung des (nord)achäischen Stammes, besonders wenn man annimmt, dass derselbe sich in Wirklichkeit,

---

[1]) Müller Dor. I. S. 239. Proll. S. 274. Eckermann, Religionsgesch. I. S. 211. Curtius Ionier S. 34. Preller Gr. Mythol. II. S. 101.

so lange er sich einigermassen rein erhalten hatte, durch die hellere Farbe seines Haares von andern Stämmen unterschied. Demnach war der Achäische Stamm durch Xuthos bereits repräsentirt, und wenn man ihm nun späterhin Achaios und Ion zu Söhnen gegeben hat, so ist diess nur geschehen, um der Berührung, in welche die Achäer und die Ionier später in Aigialeia traten, einen Ausdruck zu geben und den Joniern in der jetzt für die gemeinsame aller Hellenen geltenden Genealogie auch einen Platz anzuweisen [1]). Wie nun aber Doros, Xuthos und Aiolos zu Brüdern und Söhnen des Hellen wurden? Die Aeoler waren wirklich mit den Achäern verschmolzen, und daher die Bezeichnung der Heroen Aiolos und Xuthos als Brüder eben so gerechtfertigt, wie bei den die in Triphylien verschmolzenen Minyer und Kaukonen repräsentirenden Heroen Pelias und Neleus. Mit den Doriern kamen die Achäer, als sie am Parnass sassen, in sehr enge Berührung, was ebenfalls, wie das Beispiel von Danaos und Aigyptos zeigt, dahin führen konnte, die beiderseitigen Repräsentanten als Brüder zusammenzustellen. Dass aber Hellen, der Eponymos, und Deukalion, der Archeget des Achäischen Stammes, als Vater und Grossvater der drei Brüder hingestellt wurden, hat seinen Grund in dem Uebergewicht, das die Achäer über die Aeoler unzweifelhaft besessen haben, das sich aber auch den damals noch wenig mächtigen Doriern fühlbar gemacht haben muss.

---

2) Curtius Ionier S. 41 gründet auf die Zusammenstellung des Achaios und Ion als Brüder und auf die Lydische Abkunft der Pelopiden die Annahme, dass die Achäer eine von den Joniern stammende Cultur hätten. Dass diese Dinge nichts dafür beweisen, ist gezeigt. Wir können aber überhaupt in der ganzen Urgeschichte der Achäer nicht den geringsten Ionischen Einfluss erkennen.

Achtes Capitel.

Zeus der Olympier und Götterkönig.

Die in dem vorigen Capitel gewonnene Uebersicht über die Wanderungen des Achäischen Stammes und Cultes gewährt uns die Mittel, das wichtigste Moment in dem Entwicklungsprocesse des Hellenischen Göttersystems, die Erhebung des Zeus zum obersten Gotte und des Olymps zum gemeinschaftlichen Sitze der Götter, Schritt für Schritt zu verfolgen.

Als die Achäer an der Nordseite des Olymps sassen, da bildete sich, vielleicht im Anschluss an die schon bestehende Vorstellung, dass der Donnergott auf hohen Bergen hause und dort am liebsten seine Heiligthümer errichtet sehe, der Glaube, dass Zeus seinen Wohnsitz auf der Spitze jenes majestätischen Berges habe [1]). Dieser Glaube fasste in dem religiösen Bewusstsein der Achäer so tiefe Wurzel, dass ihre Verdrängung aus jenen Sitzen ihn nicht beseitigen konnte. Ihr Gott blieb ih-

1) Ob diesem Glauben entsprechend ein Heiligthum auf dem Olymp sich befand, muss dahin gestellt bleiben, obgleich es sehr wahrscheinlich wird, wenn wir erwägen, dass die später gegründeten Heiligthümer der Mehrzahl nach auf hohen Bergen angelegt sind. Olympia auf dem Thessalischen Olymp werden erwähnt. Apollod. bei Schol. Apoll. Rh. I, 599.

nen bis in die spätesten Zeiten ihrer Existenz der *Ὀλύμπιος*, seine Feste hiessen *Ὀλύμπια*, seine Heiligthümer *Ὀλυμπιεῖα*; und als nun im Laufe der Zeit mannigfache Berührung und Verschmelzung mit anderen Stämmen ihnen neue Gottheiten zuführte, die sie vermöge der allgemeinen Neigung der Hellenischen Nation und des Heidenthums überhaupt zu polytheistischer Anschauung keineswegs verschmähten, da mussten sich diese neuen Gottheiten bequemen, dem Zeus als Hausgenossen in seine Wohnung zu folgen [1]; zumal da das politische und geistige Gewicht des Stammes trotz aller Unglücksfälle gross genug blieb, um seinem Gotte den Vorrang in der allmählich sich bildenden Göttergruppe zu erhalten.

Die Bildung dieser Göttergruppe beginnt aber erst nach der Spaltung des Stammes in zwei Hälften. Denn in dem Dodonäischen Culte existirte, so weit sich sehen lässt, neben Zeus nur die Göttin Dione [2], die aber nach Ausweis ihres Namens, der nur das Femininum zu *Ζεύς* ist, keine von aussen zugeführte Gottheit, sondern jedenfalls aus dem religiösen Bewusstsein des Stam-

---

[1] Preller Gr. Myth. I. S. 47: „Der Olymp ist für die Griechen zum Berge unter den Bergen, zum Götterberge schlechthin geworden, vermöge einer religiösen und poetischen Vorstellung, welche vielleicht durch kleinasiatische Religionsbegriffe angeregt wurde, ihre mythologische Ausbildung aber jedenfalls jenen alten Cultusgesängen und Dichtungen des Musendienstes in der Landschaft Pierien am Fusse des Olympos verdankt." Das Letztere ist die oben (S. 126) von uns widerlegte Ansicht O. Müller's, das Erstere eine Hypothese, welche durch die Bemerkung: „Der Name scheint eher kleinasiatisch als Griechisch zu sein, vgl. den Berg Olgassys in Paphlagonien", unmöglich gerechtfertigt werden kann.

[2] Buttmann Exc. IV ad Dem. or. in Mid.

mes selbst entsprossen ist. Auch haben nicht beide Stammeszweige gleichen Antheil an jenem Bildungsprocesse, sondern die nördlichen oder Hellenischen Achäer kommen fast ausschliesslich dabei in Betracht. Diese vereinigten sich in Thessalien mit dem Stamme der Aeoler, und die Folge dieser Vereinigung war die Erhebung der Aeolischen Göttin Hera zur Gemahlin des Zeus.

Der eben ausgesprochene Satz bedarf einer ausführlicheren Begründung, obwohl wir darauf verzichten müssen, alle Belege hier mitzutheilen, weil diess nicht geschehen könnte, ohne in alle Einzelheiten der sehr verwickelten Mythologie des Aeolischen Stammes einzugehen, wozu hier nicht der Ort ist.

Wir weisen zunächst auf die Thatsache zurück, dass die ursprüngliche aus dem religiösen Bewusstsein des Achäischen Stammes selbst erwachsene Gemahlin des Zeus Dione ist. Findet sich nun später an ihrer Stelle die Hera, so muss entweder angenommen werden, dass letztere nur eine jüngere Metamorphose der Dione [1]), oder dass sie dem Achäischen Stamme von aussen zugekommen, und diese von jener aus ihrer Stellung verdrängt worden sei. Die erste Alternative empfiehlt sich schon deshalb nicht, weil kein Grund ausfindig gemacht werden kann, weshalb die Achäer zu einer solchen Metamorphose, die sich nicht bloss auf den Namen erstrecken konnte, sich getrieben gefühlt haben sollten. Sodann müsste, wenn Hera auf organischem Wege aus dem Bewusstsein des Achäischen Stammes sich entwickelt hätte, die Verbindung mit Zeus im Culte weit inniger sein, als sie wirklich ist. Im Culte nämlich sind Zeus und Hera, um wenig zu sagen, weit

---

[1]) S. Wieseler in Paul. Real-Enc. s. v. Juno S. 540 f.

mehr getrennt als verbunden. Sie haben gesonderte Tempel (Ὀλυμπιεῖα, Ἥραια), gesonderte Feste (Olympia, Diasia, Heraia), gesonderte Cultusstätten. Unzweifelhaft alte Cultusstätten der Göttin Hera sind z. B. Argos, Korinth, Samos; dagegen ist von einer besonders hervorstechenden Verehrung derselben in Kreta nichts bekannt [1]), wo doch der Zeuscult schon früh einen solchen Aufschwung genommen hatte, dass Alte und Neuere diese Insel als den Ausgangspunct desselben angesehen haben. Umgekehrt weiss man nichts von einer Verehrung des Zeus auf Samos, und Korinth und Argos sind keinenfalls durch Zeuscult besonders ausgezeichnet. Zudem würde sich zwar allenfalls von der Stadt Argos annehmen lassen, dass Achäer auf ihren Cult einwirken konnten, da sie einst in dem benachbarten Mykene einen Hauptsitz ihrer Macht hatten; aber von Korinth und Samos ist durchaus nicht nachzuweisen, dass Achäer dahin gekommen sind.

Ist also Hera den Achäern von aussen zugeführt, so können wir nach der im vorigen Capitel gewonnenen Kenntnis ihrer Geschichte für die Vereinigung dieser Göttin mit Zeus zu einer ehelichen Gemeinschaft keinen andern historischen Grund auffinden, als die Verschmelzung des Achäischen Stammes mit dem Aeolischen, um so mehr da auch der historische Mythus dieses Factum als eine Verheirathung des Stammesrepräsentanten Peleus mit einer Aeolischen Heroine darstellt. Diese

---

1) Die Stelle Diod. S. V, 72 steht dem nicht entgegen; denn nach einer Ausbildung des polytheistischen Systems musste, wo Zeus verehrt wurde, auch Hera als seine Gemahlin eine gewisse Berücksichtigung im Cultus finden (und umgekehrt). Auch stammt ja der Zeusdienst in Kreta von den Thessalischen Achäern her und wurde erst zu einer Zeit nach Kreta verpflanzt, wo Hera dem Gotte schon als Gemahlin zugesellt war.

Form des mythischen Ausdrucks hat, wie früher gezeigt ist, ihren Grund in thatsächlichen Verhältnissen, insofern nach althellenischem Kriegsgebrauch die Frauen der Besiegten den Siegern zufallen. Dieses Verhältnis auch hier vorausgesetzt, leuchtet es ein, dass damit der Weg zu jenem religionsgeschichtlichen Factum gebahnt war. Denn die Göttinnen, das liegt in der Natur der Sache und wird durch einen Blick in den Cultus der Hellenischen Göttinnen bestätigt, werden vorzugsweise von den Frauen verehrt, besonders wenn sie, wie das bei Hera der Fall ist, zu der Ehe und den damit in Zusammenhang stehenden weiblichen Interessen in Beziehung stehen. Die Aeolischen Frauen der Achäischen Sieger werden sich also den Cult ihrer Göttin nicht haben rauben lassen, und so war es natürlich, dass diese allmählich auch zu dem Gott in desselbe Verhältnis treten musste, in welchem ihre Verehrerinnen zu den Anbetern des Zeus standen.

Wenn aber wirklich Hera ursprünglich den Aeolern angehört hat, so muss sich diess noch auf anderem Wege nachweisen lassen, und namentlich kann der Beweis verlangt werden, dass überall, wo Heracult von Alters her blühte, auch Aeoler sesshaft gewesen sind.

Der Ursitz der Aeoler auf Hellenischem Boden war ohne Zweifel in dem südöstlichen Thessalien; dahin deuten die Namen, wie die Thaten der zahlreichen Söhne des Aiolos [1]). Dass nun in dieser Gegend früherhin in den Zeiten vor der Thessalischen Wanderung der Cult der Hera geblüht hat, beweist die mannigfache Beziehung der Göttin zu der Argonautenfahrt, nament-

---

1) Apollod. I, 7, 3: *Αἴολος βασιλεύων τῶν περὶ τὴν Θεσσαλίαν τόπων τοὺς ἐνοικοῦντας Αἰολεῖς προσηγόρευσε.*

lich zu Iason, dessen Beschützerin sie ist [1]). Ja, es kann auch nicht zweifelhaft sein, dass, wie schon Müller angenommen hat [2]), Medea, die Geliebte des Iason, selbst nur eine heroische Metamorphose der Göttin ist. Diess ergibt sich besonders aus dem Verhältnis zu dem Heradienste, in welches zie zu Corinth tritt, wo ein der Hera Akräa alljährlich gefeiertes Trauerfest mit Gebräuchen begangen wurde, deren Ursprung man auf die Ermordung der Kinder der Medea zurückführte. Nun ist aber auf der andern Seite eine alte Aeolische Niederlassung nicht nur aus diesem Zusammenhange mit dem Iolkischen Sagenkreise erkennbar, sondern es wird auch ausdrücklich berichtet, dass Sisyphos, der bekannte König von Korinth, ein Sohn des Aiolos gewesen sei [3]).

Die Stadt Argos als Hauptsitz des Heracultes kennt schon Homer, der der Göttin selbst das Epitheton Ἀργείη giebt [4]); Argos, Mykene und Sparta sind ihr die drei geliebtesten Städte [5]). Auch Pindar nennt Argos als den Sitz der Hera [6]), und Aeschylus bezeichnet sie als Ἀργεία θεός [7]). Der Cult behauptete sich bekanntlich bis in späte Zeiten in seinem vollen Glanze. Es müssen demnach auch hier die Aeoler einst mächtig gewesen sein. Und so ist es. Denn es wird berichtet, dass Bias und Melampus, Helden, welche trotz ihrer von Hades entlehnten Namen in historischer Bezie-

---

1) Müller Orchom. S. 267.
2) a. a. O. S. 270. Proll. S. 116.
3) Jacobi Wörterb. s. v.
4) Hom. Il. IV, 8.
5) ebendas. 51 f.
6) Pind. Nem. X, 2.
7) Aesch. Suppl. 319.

hung als Aeolische gelten müssen [1]), von Proitos oder den Argivern zwei Drittel von Argos erhalten und daselbst sich niedergelassen hätten [2]).

Wenn wir der eben angeführten Stelle der Ilias weiter folgen, so müssen auch Mykene und Sparta vor Alters durch Heracult sich ausgezeichnet haben. Wir dürfen also hinsichtlich des ersten Ortes annehmen, dass das funfzehn Stadien von Mykene entlegene Heraheiligthum, von welchem Pausanias berichtet [3]), von den Mykenäern in einer Periode gegründet sei, wo Hera ihnen als Hauptgöttin galt. Aeoler als ehemalige Herren von Mykene besonders nachzuweisen, ist bei der Ausdehnung, welche der Mythus der Herrschaft der Amythaoniden gibt, nicht nöthig [4]). Der Dienst in Sparta war in historischer Zeit von keinem hervorragendem Glanze; war er aber wirklich früher bedeutender, so sind auch die Spuren Aeolischer Niederlassung in Betracht zu ziehen, auf welche die Angabe, dass Perieres, des Tyndareos Vater, ein Sohn des Aiolos gewesen sei, hindeutet [5]).

Das Fest der Daidala, welches der Hera auf dem Kithäron gefeiert wurde, scheint zwar ein relativ hohes Alter ansprechen zu dürfen, hat aber offenbar eine vorzugsweise politische Bedeutung für die Bewohner Böotiens gehabt [6]). Doch ist das für uns hier am Ende

---

1) oben S. 164.

2) Apollod. II, 2, 2. 1, 9, 12. Herod. IX, 34. Hom. Od. XV, 238 ff.

3) Paus. II, 17, 1. 2.

4) Ein genaueres Eingehen in die Mythologie des Aeolischen Stammes würde zeigen können, dass bis zur Occupation durch die Achäer Mykene im Besitz der Aeoler war.

5) Apollod. 1, 7, 3. 9, 5.

6) Müller Orch. S. 221.

einerlei, und wir haben nur die Frage zu beantworten, ob auch dieser Cult von den Aeolern hergeleitet werden könne. Die Antwort würde gar keine Schwierigkeit haben, wenn wir ohne weiteres die Böoter als einen Zweig der Aeoler bezeichnen dürften, wie es hergebracht ist [1]). Da wir aber dagegen erhebliche Bedenken haben und auf eine Prüfung anderer Anhaltspuncte, die sich bieten, verzichten müssen, so begnügen wir uns darauf zu verweisen, dass die am Kithäron sich niederlassenden Achäer bereits mit Aeolern gemischt waren, also auch hier die letztern als Träger des Cultes betrachtet werden dürfen.

Dass Aeoler auf Samos sich niedergelassen hätten, wird nirgends gemeldet; allein es ist neuerdings von Lauer ein alter, tiefbegründeter Sagenzusammenhang zwischen der Insel und der Gegend von Pleuron und Kalydon in überzeugender Weise dargethan [2]). Nun wissen wir aber aus zuverlässigen Quellen, dass diese Gegend früher Aiolis hiess und aus Thessalien gekommene Aeoler sich hier niedergelassen hatten [3]), und es darf also mit Grund behauptet werden, dass diesem Umstande der Heracult auf Samos seinen Ursprung verdankt.

Die Verdrängung der Dione durch die Hera scheint übrigens erst allmählich vor sich gegangen zu sein. In der Ilias stehen Zeus und Dione als Eltern der Aphrodite noch in ehelicher Gemeinschaft [4]). Auch

---

1) Herm. St. A. 15, 13. Meiner Ansicht nach wurde der Aeolische Name auf die Böotier übertragen, weil sie eine Zeitlang in der Thessalischen Aeolis wohnten, s. oben S. 242.

2) Gesch. der Hom. Poesie S. 232 ff.

3) Thuc. III, 102. vgl. Strab. X. p. 464.

4) Hom. Il. V, 370 f. XX, 105.

scheint es wahrscheinlich, dass die Latinischen Gottheiten Jupiter und Juno, die anerkannter Massen mit Zeus und Dione identisch sind (Jupiter muss wohl als Corruption aus der solennen Anrede *Ζεῦ πάτερ* gelten), auf demselben Wege nach Latium und Rom gewandert sind, wie die Aeneassage und die Sibyllinischen Orakel, nämlich durch Vermittelung der Campanischen Stadt Cumä, bekanntlich einer Colonie des Aeolischen Kyme. Wir müssen es denjenigen, welche sich mit dem Römischen Alterthume beschäftigen, überlassen, diese Vermuthung weiter zu verfolgen, und uns begnügen darauf aufmerksam zu machen, dass, nachdem Zeus und Dione als specielle Gottheiten des Achäischen Stammes erkannt sind, die Verehrung derselben Gottheiten in Latium nur aus einer Uebertragung durch Achäische Colonisten hergeleitet werden kann. Uebrigens bieten das nahe Verhältnis, in welches Aeneas zu Lavinium, der Laren- und Penatenstadt des Latinischen Bundes [1]), durch die Sage gesetzt wird, und die Verehrung des Aeneas als Jupiter Indiges [2]), ferner die Beziehung des Tarquinischen Geschlechts zu Cumä einerseits und zu dem Culte des Capitolinischen Jupiter andererseits [3]) beachtenswerthe Anknüpfungspuncte dar. Für uns würde daraus zu folgern sein, dass in der Zeit der Gründung der Campanischen Pflanzstadt der Cult der alten Stammesgottheiten in der Achäisch-Aeolischen Mutterstadt noch in alter Weise fortbestanden haben muss [4]),

1) Schwegler Röm. Gesch. I, 1. S. 317.

2) a. a. O. S. 287.

3) a. a. O. S. 680 ff. 695 ff. 771.

4) Es scheint auch, dass der altachäische Stammesname *Γραικοί* noch nicht abgestorben war. Wenigstens würde die Annahme, dass durch die Cumaner, die ersten Hellenen, mit welchen die Latiner und Römer nachweislich in genauere Berührung

wenn auch in dem mythologischen Systeme Hera schon lange an die Stelle der Dione getreten war. Dass ein solches Doppelverhältnis den Griechen nicht anstössig war, zeigt der Fortbestand des Dodonäischen Cultes des Zeus und der Dione. —

Mit der Aufnahme der Hera war der erste Schritt zu der Bildung einer polytheistischen Gruppe geschehen. Die Verdrängung des Achäischen Stammes nach Mittelgriechenland gab mannigfache Veranlassung zu einer Erweiterung derselben. Als die Achäer am Parnass sassen, kamen sie in enge Berührung mit dem damals noch in der Nähe sesshaften Dorischen Stamme. Die bedeutende Stellung, welche Familien Achäischer Abkunft zu dem Dorischen Stammesheiligthum noch später einnahmen und die genealogische Verknüpfung des Eponymen des Dorischen Stammes mit Hellen legen Zeugnis davon ab. Es haben also die Achäer hier den Apollocult kennen gelernt und keinen Anstand genommen, den Gott für einen Sohn des Zeus zu erkennen, wie sie Doros als Sohn des Hellen annahmen. Auch scheint es nicht bloss bei einer äusserlichen Anerkennung des Cultes geblieben, sondern zu einer wirklichen Aufnahme desselben gekommen zu sein, da in den Aeolischen Colonien Kleinasiens, namentlich in dem Gebiete von Troas, Apollocult vielfach sich findet [1]).

gekommen sind, der Name Graeci zum Gesammtnamen der Hellenen bei den Römern geworden sei, ein sonst nicht leicht zu erklärendes Räthsel der alten Geschichte lösen können.

[1]) Müller Dorier I. S. 218. Ich habe nicht bloss hier, sondern überall in meinen Untersuchungen den Dorischen Ursprung des Apollocultes als feste Thatsache vorausgesetzt. In der neuesten Zeit hat man dieses schönste Resultat der Müller'schen Forschungen mehrfach angegriffen und behauptet, dass der Cult aus Asien über die Inseln, besonders Kreta, nach Griechenland ge-

In Böotien stiessen die Achäer, wie wir gesehen haben, auf den Kadmeischen Cult des Hermes und der

---

kommen sei. S. Schönborn, über das Wesen Apollon's und die Verbreitung seines Dienstes (Berlin 1854). Preller in den Berichten der Kgl. Sächs. Gesellsch. d. Wiss. 1854. S. 119 ff., vgl. Gr. Myth. I. S. 160. E. Curtius, Ionier, S. 32. Dass O. Müller in dem Versuch, die Verbreitung des Apollodienstes von gewissen Hauptpuncten aus zu verfolgen, nicht immer glücklich gewesen, dass namentlich seine Ansicht, Kreta habe seinen Apollodienst und seine Dorischen Ansiedler vor dem Heraklidenzuge direct vom Olymp aus empfangen, unhaltbar sei, gebe ich gern zu; allein so lange nicht der Müller'sche Satz, dass in allen Niederlassungen des Dorischen Stammes der Cult des Apollo vorherrschend gewesen sei, widerlegt ist, so lange man zugeben muss, dass die hohe Bedeutung des Cultes und insbesondere des Delphischen Heiligthums, unter dessen theocratische Leitung vorzüglich die Dorier sich stellten, nur aus dem Einflusse und der hervorragenden Macht der Letztern sich ableiten lasse — so lange muss auch Müller's Ansicht für unerschüttert gelten. Mit ein paar Einzelheiten ist es hier nicht gethan. Einzelne Orientalische Elemente in den Apolloculten Kleinasiens (Schönborn S. 48 ff.) beweisen nichts; denn die konnten und mussten wohl in den übersiedelten Cult eindringen, zumal wenn ältere einheimische Culte zu Apollinischen umgebildet wurden (vgl. Duncker Gesch. d. Alth. II. S. 505). Kretische Einwirkungen auf den Delphischen Cult hat Müller selbst vollkommen anerkannt (Dor. I. S. 209 ff.), und es kann also damit gegen ihn nicht argumentirt werden (Preller Ber. S. 140 ff.). Wenn man aber den Delphischen Drachenkampf aus dem Orient hat ableiten wollen, „wo solche dualistische Ideen und Bilder von jeher am meisten zu Hause gewesen" (Preller a. a. O. S. 146), so begreife ich, aufrichtig gestanden, nicht, wie man das behaupten, und noch weniger, wie man mit einer solchen durch nichts begründeten Behauptung gegen eine mit Umsicht und genialem Blick geführte Untersuchung auftreten kann, die mir nichts dir nichts für eine sowohl in ihrem ersten Grunde als in ihrer speciellen Beweisführung verfehlte Ansicht, ja für ein blosses Hypothesengebäude zu erklären (a. a. O. S. 122. 128) einem Mythologen schlecht ansteht, dem sich nichtige Hypothesen

Demeter. Es bedarf nach den im vorigen Capitel gegebenen Erörterungen über das Verhältnis des Zeus zu den Kadmeischen Mythen keines weitern Beweises für die Behauptung, dass jene Berührung die Aufnahme des Hermes als Sohn und der Demeter als Schwester und Geliebte des Zeus veranlasst hat.

Auch mit dem Dionysoscult kamen die Achäer hier in Berührung. Dieser Cult, mag man ihn mit uns dem Böotischen Stamme zuschreiben oder nicht, hat jedenfalls seine Hauptträger in Böotien gehabt, und die zeitweilige Sesshaftigkeit der Achäer in dieser Landschaft wurde Veranlassung zur Aufnahme des Dionysos in die Olympische Göttergemeinschaft und zu dem Mythus, dass Zeus ihn mit Semele, der Tochter des Kadmos, erzeugt habe.

---

genug nachweisen lassen. Die Achäer in ein näheres Verhältnis zu dem Apolloculte zu setzen (Curtius S. 39 und noch mehr Gerhard Gr. Myth. S. 286, Achäer S. 15), erscheint nach unsern Untersuchungen über die Urgeschichte dieses Stammes durchaus verfehlt. Dass die Ionier diesen Dienst von Asiens Küste nach Thessalien getragen haben sollen (Curtius a. a. O.) steht in Zusammenhang mit der mehrfach besprochenen und in manchen einzelnen Punkten widerlegten Hypothese über den Ursprung und die Bedeutung dieses Stammes für die Griechische Urgeschichte, der ich in keiner Weise beitreten kann. Man sieht, die gegen Müller vorgebrachten Gründe wiegen nicht allzuschwer; wären sie aber auch um ein gut Theil gewichtiger, so würden sie sich doch entkräften lassen. Wenigstens kann es mir nach den Principien, auf denen meine gesammten Untersuchungen ruhen, keinen Augenblick zweifelhaft sein, dass O. Müller in der Hauptsache Recht hat: denn der Dorische Stamm war doch wohl hinreichend begabt, um den andern Stämmen an religiöser Productivität nicht nachzustehen, mächtig genug, um sich den eigenen Cult nicht entreissen zu lassen, und zu conservativ, um das Erbtheil seiner Väter freiwillig gegen einen beliebigen fremden Dienst aufzugeben, den man, Niemand weiss recht zu sagen woher, übers Meer ihnen zugeführt haben soll.

Am Helikon sassen die Trümmer der Pierischen Thraker [1]). Diesem Stamme gehört der Gott Ares an, und alte Spuren des Aresdienstes stossen in Böotien mehrfach auf [2]). Es steht also nichts der Annahme im Wege, dass Ares hier zum Sohne des Zeus und seiner ihm bereits zugesellten Gemahlin Hera geworden sei.

Wir wenden uns nach Attika. Die alten Landesgötter Attika's sind Hephaistos und Athena. Für jenen ergibt diess der Umstand, dass derselbe ausser in Attika, nur noch in Lemnos einheimisch ist, für diese erweist der Zusammenhang ihres Namens mit dem Namen der Hauptstadt und ihre nie verlorene Bedeutung als eigentliche Staatsgottheit der Athener, dass, wenn auch ihr Cult noch in mehreren andern Landschaften tiefe Wurzeln hat, dennoch die eigentlichen Träger desselben nur in Attika in compacter Masse und politischer Bedeutung sich erhalten haben [3]). Die Frage, ob beide

---

1) Müller Orch. S. 379 ff.

2) Ares S. 86 f. Vgl. Stoll, die ursprüngliche Bedeutung des Ares (Weilburg 1855) S. 36. Wenn derselbe übrigens den Gott den Pelasgischen (?) Kadmeonen vindiciren will, so widerspricht dem schon, was wir oben (S. 235) über den Cult dieses Stammes gelernt haben, vor allem aber das Verhältnis des Ares zu den Aloiden, die niemand den Thrakern entreissen kann. Dieses Verhältnis ist ein so organisches, unzertrennliches, dass jede Untersuchung über den Arescult, die darüber nicht ins Klare gekommen ist, auf Abwege gerathen muss.

3) Aehnlich O. Müller Kl. Schr. II. S. 136. Nur gänzliche Verkennung des historischen Entwicklungsganges der Griechischen Götterdienste hat Preller Gr. Myth. I. S. 124 zu dem Ausspruche verleiten können, dass Athena, die Göttin des reinen klaren Himmels (?), deshalb in Attika am meisten verehrt worden sei, weil hier der Himmel von ganz besonders bewunderungswürdiger Schönheit und Klarheit sei. Als ob die alten Griechen nach Klima,

Gottheiten demselben Stamme ursprünglich angehörten oder zwei verschiedenen, ist zwar gerade an dieser Stelle von keiner Bedeutung, allein für den Gesammtzweck unserer Schrift von hinlänglicher Wichtigkeit, als dass sie übergangen werden könnte. Für die ursprüngliche Zusammengehörigkeit könnte eine gewisse Gleichartigkeit ihres Wesens, indem beide als Vorstände menschlicher Kunstfertigkeit gelten, so wie ihre mannigfache Verbindung in Cultus und Mythus angeführt werden [1]). Allein jene wird durch ein sehr beträchtliches Auseinandergehen in andern Puncten paralysirt, und wenn diese auf einem andern Grunde fusste, als auf dem Zusammenwohnen der beiderseitigen Verehrer in Attika, so müssten mindestens Spuren des Hephaistoscultes überall, wo der Athenacult alte Wurzeln hat, sich auffinden lassen, was aber nicht der Fall ist. Zudem zeigen die Namen der früher besprochenen altattischen Phylen, unter welchen eine Hephaistias von einer Athenais ganz so gesondert sich findet, wie von der Dias und Poseidonias, dass die Hephaistosverehrer von Haus aus ein von den Athenaverehrern streng gesondertes Volkselement waren. Und in den Mythen tritt doch auch nirgend eine organische Verbindung beider zu Tage, obschon es mitunter auf den ersten Blick so scheint. Das mag die Analyse des folgenden Mythus lehren, die auch für die methodologischen Tendenzen dieser Schrift von grossem Interesse ist. Apollod. III, 14, 6 gibt denselben mit folgenden Worten:

Ἀθηνᾶ παρεγένετο πρὸς Ἥφαιστον, ὅπλα κατασκευάσαι θέλουσα. ὁ δὲ, ἐγκαταλελειμμένος ὑπὸ Ἀφροδίτης, εἰς ἐπι-

örtlichen und sonstigen Verhältnissen ihre Gottheiten, wie ein Kleid, nach Gutdünken sich ausgewählt hätten!

2) Müller Kl. Schr. II. S. 230.

θυμίαν ὤλισθε τῆς Ἀθηνᾶς, καὶ διώκειν αὐτὴν ἤρξατο· ἡ δὲ ἔφευγεν. ὡς δὲ ἐγγὺς αὐτῆς ἐγένετο, πολλῇ ἀνάγκῃ, ἦν γὰρ χωλὸς, ἐπειρᾶτο συνελθεῖν. ἡ δὲ, ὡς σώφρων καὶ παρθένος οὖσα, οὐκ ἠνέσχετο. ὁ δὲ ἀπεσπέρμηνεν εἰς τὸ σκέλος τῆς θεᾶς. ἐκείνη δὲ μυσαχθεῖσα, ἐρίῳ ἀπομάξασα τὸν γόνον εἰς γῆν ἔῤῥιψε. φευγούσης δὲ αὐτῆς καὶ τῆς γονῆς εἰς γῆν πεσούσης Ἐριχθόνιος γίνεται. τοῦτον Ἀθηνᾶ κρύφα τῶν ἄλλων θεῶν ἔτρεφεν, ἀθάνατον θέλουσα ποιῆσαι· καὶ καταθεῖσα αὐτὸν εἰς κίστην, Πανδρόσῳ τῇ Κέκροπος παρακατέθετο ἀπειποῦσα τὴν κίστην ἀνοίγειν. αἱ δὲ ἀδελφαὶ τῆς Πανδρόσου ἀνοίγουσιν ὑπὸ περιεργίας, καὶ θεῶνται τῷ βρέφει παρεσπειραμένον δράκοντα· καὶ ὡς μέν ἔνιοι λέγουσιν, ὑπ' αὐτοῦ διεφθάρησαν τοῦ δράκοντος. ὡς δὲ ἔνιοι δι' ὀργὴν Ἀθηνᾶς ἐμμανεῖς γενόμεναι κατὰ τῆς ἀκροπόλεως αὑτὰς ἔῤῥιψαν.

Wir betrachten zuerst den Namen Erichthonios. Derselbe, unverkennbar ein Compositum aus χθόνιος und dem Präfix ἐρι-, soll den Heroen als einen Autochthonen bezeichnen [1]); die sichtlich hervortretende Tendenz des Mythus, die autochthonische Geburt desselben darzustellen, muss folglich als der Kern des Ganzen angesehen werden. Nun haben wir früher gelernt, dass der Autochthonenmythus eine solche Form zu finden bestrebt ist, welche zwar die Geburt aus der Erde festhält, dabei aber eine Mitwirkung eines Heroen oder Gottes auf irgend eine Weise andeutet [2]). So werden wir also die Betheiligung des Hephaistos und der Athena bei der Geburt des Erichthonios nur aus dem Gesichtspunct fassen, dass der autochthonische Heros des Atti-

---

[1]) So schon Welcker Prom. S. 284. Forchhammer, der diese Etymologie adoptirt (Hellen. S. 55), macht trotzdem den Erichthonios zu einem Quellheros.

[2]) oben S. 79.

schen Landes zugleich als Sohn der beiden alten Landesgottheiten und der Erde bezeichnet werden soll; und man muss gestehen, dass der Mythus sehr geschickt diese Aufgabe gelöst hat, ohne doch den jungfräulichen Character der Athena anzutasten. An diesen Kern des Mythus haben sich dann andere Elemente angesetzt. Zunächst ein etymologisches; denn es ist klar, dass die Worte: „ἐρίῳ ἀπομάξασα τὸν γένον εἰς γῆν ἔρριψε", den Versuch einer etymologischen Erklärung des Namens Erichthonios enthalten. Sodann tritt ein ganz fremdartiges prototypisches Element hinzu. Am Feste der Panathenäen fand nämlich folgender Gebrauch statt. Zwei Jungfrauen wohnten nicht weit von dem Tempel der Athena *Πολιάς*; die Athener nannten sie *ἀρρηφόροι* oder *ἑρσηφόροι* [1]). Diese brachten eine bestimmte Zeit bei der Göttin zu. Wenn aber das Fest herankam, erhielten sie von der Priesterin der Athena gewisse Gegenstände, welche weder dieser noch jenen bekannt waren, um sie auf dem Kopfe nach einem in der Stadt belegenen heiligen Bezirke zu tragen. In einer dort befindlichen Höhle legen sie ihre Bürde ab und empfangen dafür etwas Anderes gleichfalls verhülltes. Dann werden sie ihres Dienstes entlassen und andere Mädchen statt ihrer auf die Burg geführt [2]). Dieser Gebrauch nun ist es, von dem ich glaube, dass er sich in dem Zuge des Mythus von der Uebergabe des Kästchens an die Kekropiden mit dem Verbot es zu öffnen, prototypisch abspiegelt [3]), ähnlich wie in Rom der Glaube,

[1]) Müller Kl. Sch. II. S. 160.

[2]) Paus. I, 27, 3.

[3]) Es bedarf kaum der Erinnerung, dass zwischen der Benennung *ἑρσηφόροι*, Thauträgerinnen, und den Namen der Kekropiden — *Ἔρση*, Thautropfen, *Πάνδροσος*, Allbethauende — ein

dass es ein todeswürdiges Vergehen sei, die geweihten Stadtmauern zu überschreiten, in dem prototypischen Mythus, dass Remus, weil er über die Mauer gesprungen, von seinem Bruder getödtet sei, seinen entsprechenden Ausdruck fand [1]). Das furchtbare Schicksal, welches Aglauros und Herse traf, weil sie sich durch ihre Neugier hatten verleiten lassen, das Verbot der Göttin zu übertreten, war eine ernste Mahnung für jene Mädchen, der ihnen von der Priesterin im Namen der Göttin gegebenen Weisung zu folgen und ihre Neugier zu bezähmen. Ist diese Deutung richtig, so erklärt sich auch daraus, warum nur zwei der Kekropiden frevelu und bestraft werden. Doch hat zugleich ein anderes Moment auf diesen Zug eingewirkt. Pausanias berichtet nämlich: *Τῷ ναῷ δὲ τῆς Ἀθηνᾶς Πανδρόσου ναὸς συνεχής ἐστι· καὶ ἔστι Πάνδροσος ἐς τὴν παραχαταθήκην ἀναίτιος τῶν ἀδελφῶν μόνη* [2]) — eine Angabe, die deutlich erkennen lässt, dass der Vorzug, den Pandrosos vor ihren Schwestern zu geniessen schien, in unserm Mythus seine Motivirung erhalten sollte. Dass übrigens bei Oeffnung des Kästchens eine Schlange zum Vorschein kommt, soll nur die autochthonische Natur des Knaben symbolisch andeuten, da die Schlange oder der Drache ein symbolischer Ausdruck für den sprachlichen Begriff *χθόνιος* ist [3]).

Ohne uns auf Widerlegung einzulassen, stellen wir unserer Deutung einige andere gegenüber, welche in unserm Mythus eine physikalische Allegorie erblicken

---

Zusammenhang ersichtlich ist, der für unsere Erklärung eine Stütze ist.

1) Schwegler Röm. Gesch. I. S. 438.

2) Paus. I, 27, 2.

3) Ares S. 19.

zu dürfen glauben. Forchhammer [1]) findet in demselben folgenden Sinn: „Das Feuer der Gewitterwolke kann sich nicht mit der heitern Luft vereinigen; indem es gewaltsam hervorbricht, löst sich die Wolke in Regen auf, das ist der Same des Hephästos, der auf die Erde fällt. Durch den Regen wird die Erde geschwängert, und was sie hervorbringt, ist die Quelle, d. i. der wahre Erdsohn Erichthonios. Die Cista mystica ist Symbol der fruchtbringenden Erde.“ In Abhängigkeit von der Forchhammer'schen Deutung, jedoch unter Festhaltung seiner Ansicht von dem Wesen der Göttin Athena erklärt Lauer Hephaistos für den Blitz, Athena für die Wolke, und den Samen des Hephaistos für den Regen, welcher das Erdreich befruchtet, dass aus ihm das Wachsthum (Erichthonios) hervorgeht [2]). Auch Preller hat sich jetzt dieser Deutungsweise angeschlossen: „Aus dem heissen Boden der Erde (Hephaistos, Gott der tellurischen Hitze) steigen begehrliche Dünste zum reinen Himmel empor, wo Athena (die reine ätherische Himmelsgöttin) mit züchtiger Hand daraus flockige Wolken bildet und diese als befruchtenden Regen wieder zur Erde herabfallen lässt“ u. s. w. [3]).

Dem Leser anheimgebend, ob diesen Deutungen die unsrige, von Anderm abzusehen, nicht schon darum vorzuziehen sei, weil sie nicht von einer vorgefassten Meinung über das Wesen der beiden Gottheiten ausgeht, heben wir, zu dem Puncte, von dem wir ausgegangen sind, zurückkehrend, nur noch hervor, dass in dem Mythus statt der innigen Verbindung zwischen beiden Gottheiten, welche man bei einer ober-

---

1) Hellen. S. 55. 57.
2) Lauer Syst. d. Gr. Myth. S. 333.
3) Preller Gr. Myth. I. S. 134.

flächlichen Betrachtung leicht darin finden könnte, sich gerade im Gegentheil ein entschiedenes Widerstreben der Göttin deutlich ausgeprägt findet. Wir werden also dabei beharren, Hephaistos und Athena als die Gottheiten zweier ursprünglich streng geschiedener Volksstämme zu betrachten, die erst durch die Gemeinsamkeit ihres Wohnsitzes in Attika in nähere Berührung getreten sind. Als sich nun als drittes Element die Achäer hinzugesellten und eine Zeitlang mit Macht sich geltend machten, da mussten jene beiden Gottheiten der bereits entwickelten Göttergruppe sich anschliessen und insbesondere zu dem Haupte derselben in ein bestimmtes Verhältnis treten. Bei Hephaistos war es, wenigstens in spätern Zeiten, schwankend, ob er für einen Sohn des Zeus und der Hera oder der letztern allein gelten sollte; Athena dagegen trat nur mit Zeus in Beziehung. Die Göttin mit ihrem herben jungfräulichen, fast männlichen Character konnte aber nicht etwa als Geliebte des Zeus aufgefasst werden; auch ein geschwisterliches Verhältnis zu dem *πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε* würde unpassend gewesen sein; sie wurde also die Tochter des Zeus, und zwar ihrer Natur entsprechend ohne Vermittelung eines weiblichen Wesens. Denn die weibliche Figur, welche in dem Mythus von ihrer Geburt auftritt, ist nur die Personification eines Begriffs. Apollodor erzählt denselben in wesentlicher Uebereinstimmung mit Hesiod folgendermassen:

Μίγνυται δὲ Ζεὺς Μήτιδι μεταβαλλούσῃ εἰς πολλὰς ἰδέας ὑπὲρ τοῦ μὴ συνελθεῖν καὶ αὐτὴν γενομένην ἔγκυον καταπίνει φθάσας ἐπείπερ ἔλεγε γεννήσειν παῖδα, μετὰ τὴν μέλλουσαν ἐξ αὐτῆς γενέσθαι κόρην, ὃς οὐρανοῦ δυνάστης γενήσεται· τοῦτο φοβηθεὶς κατέπιεν αὐτήν. ὡς δὲ τῆς γενέσεως ἐνέστη χρόνος, πλήξαντος αὐτοῦ τὴν κεφαλὴν πελέκει Προμηθέως ἢ καθάπερ ἄλλοι λέγουσι καὶ Ἡφαί-

σιου, ἐκ κορυφῆς ἐπὶ ποταμοῦ Τριτωνος Ἀθηνᾶ σὺν ὅπλοις ἀνέθορε [1]).

Der Mythus kann nur ein verhältnismässig junges Alter in Anspruch nehmen; das zeigt schon die abstracte Figur der Metis. Es ist also kein religiös-symbolischer Mythus, denn die Mythen dieser Art reichen sämmtlich in das höchste Alterthum hinauf, sondern ein theologischer [2]). Da er mithin zu der Classe der explicativen Mythen gehört, so fragt es sich, welche bestehenden Verhältnisse oder Meinungen Anlass zu seiner Bildung gegeben haben mögen. Setzen wir die zwei nachweislich alten [3]) Dogmen in dem religiösen Bewusstsein seiner Schöpfer voraus: Athena Tochter des Zeus, und Athena Göttin der Weisheit, so möchte wohl ein Mythus, der sich auf diesen Dogmen aufbaute, keine angemessenere Gestalt haben erhalten können, als die vorliegende. Denn der Satz: Athena hat die Eigenschaft der Weisheit, findet in dem Ausdruck: Athena ist die Tochter der Metis, eine eben so entsprechende mythisch-poetische Form, wie so oft bei Homer kriegerische Tüchtigkeit einem Helden das Epitheton ὄζος Ἄρηος einträgt. Da nun andererseits die Ab-

---

[1]) Apollod. I, 3, 6. Hes. Theog. 886 ff. Von dem Acte der Geburt selbst hat Hesiod nichts.

[2]) Vgl. oben S. 6. Auch der Umstand, dass verschiedenen Stämmen angehörige Gottheiten in diesem Mythus fungiren und sich nicht entfernen lassen, ohne ihn zu zerstören, beweist sein jüngeres Alter und erlaubt nicht, ihn als religiös-symbolischen Mythus zu fassen.

[3]) Homer kennt die Athena nur als Tochter des Zeus ohne Mutter. Lauer Syst. d. Gr. Myth. S. 313. Nach demselben ist die μῆτις eine besonders hervortretende Eigenschaft der Göttin; Od. XIII, 298 f. sagt sie: ἐγὼ δ' ἐν πᾶσι θεοῖσιν μήτι τε κλέομαι καὶ κέρδεσιν. Vgl. Il. V, 260. Hymn. IX, 2.

stammung der Athena von Zeus ohne Vermittlung eines weiblichen Wesens von Alters her festgestanden zu haben scheint, und folglich eine gewisse Scheu obwaltete hieran etwas zu ändern, so blieb nur der Ausweg, der wirklich eingeschlagen ist, wobei übrigens die Geburt aus dem Haupte des Zeus in leicht verständlichem Bilde wieder auf die Weisheit der Göttin hindeutet; denn das Haupt ist der Sitz der μῆτις. Hephaistos oder Prometheus als mechanische Helfer bei der Geburt heranzuziehen, lag einem in Attika sich bildenden Mythus selbstverständlich sehr nahe.

Auch dieser Mythus ist von Forchhammer und Lauer in ganz anderer Weise gedeutet worden. Mit dem, was jener darüber sagt, wollen wir die Leser nicht weiter behelligen, sondern nur erwähnen, dass er die doch auf den ersten Blick jedem, der Griechisch gelernt hat, verständliche Μῆτις mit einem etymologischen Salto mortale zu einer Göttin der Wasserdämpfe macht [1]). Lauer meint, dass durch den Mythus die Gewitterwolke, welche in der Höhe des Himmels, gleichsam an seinem Scheitel sichtbar wird, als das Kind des Himmels gefasst werde, dem der Blitz das Haupt gespalten, damit die Wolkentochter daraus hervorspringe [2]). Diese auf Pindar's Darstellung, der an so etwas wirklich gedacht zu haben scheint [3]), sich

---

[1]) Hellen. S. 53 ff. vgl. die Geburt der Athena. Kiel 1841. Im Anschluss an die Forchhammer'sche Deutung sagt Preller, Gr. Myth. 1. S. 128: „Die Metis ist der Geist, welcher über dem Wasser schwebt (?), vom Himmel emporgehoben dessen Bauch füllt und endlich als dichtes Gewölk unter Stürmen und Blitzen die Göttin des lichten klaren Himmels gebiert." Vgl. Gerh. Gr. Myth. 1. S. 255.

[2]) Lauer Syst. d. Gr. Myth. S. 320.

[3]) Pind. Ol. VII, 34 ff.

stützende Deutung leidet an sehr erheblichen Bedenken. Nicht genug, dass der Mythus, so gefasst, auf eine blosse physikalische Allegorie hinauslaufen würde, wie sie meiner Ueberzeugung nach niemals den Inhalt eines Mythus bilden kann, der physische Hergang, der sich angeblich darin abspiegeln soll, würde auch ganz verdreht dargestellt sein. Denn erst muss doch die Gewitterwolke schon am Himmel vorhanden sein, ehe der Blitz sich zeigen kann, und diesen als die Ursache der am Himmel aufsteigenden Gewitterwolke anzusehen, wird niemandem in den Sinn kommen, der auch nur eine mässige Beobachtungsgabe besitzt. Sodann muss gerügt werden, dass Lauer, die doch unzweifelhaft ältere Hesiodeisch-Apollodorische Darstellung der poetischen des Pindar nachsetzend, die Metis bei seiner Deutung gar nicht berücksichtigt. Die Deutung fällt aber ganz zusammen, wenn man die Lauer'sche Hypothese, dass Athena ursprünglich Wolkengöttin sei, eine Hypothese, für welche er gerade in unserm Mythus eine Hauptstütze findet, zu billigen sich ausser Stande sieht. Wir müssen uns aber entschieden gegen dieselbe erklären und wollen diess mit einigen Gründen belegen. Eine Wolkengöttin ist nur denkbar innerhalb eines polytheistischen Systems, welches die verschiedenen Kräfte und Phänomene der Natur in ziemlicher Vollständigkeit zu Gottheiten ausgebildet hat, nicht aber in einem solchen, welches aus ursprünglich selbständigen Gottheiten durch den Einfluss historischer Verhältnisse in allmählicher Vereinigung erwachsen ist. Denn wie käme wohl ein Volksganzes darauf, aus der grossen Zahl der beobachteten Kräfte und Erscheinungen der Natur gerade die flüchtige, unstäte Wolke zum ausschliesslichen Gegenstande der Anbetung sich zu erwählen? Nun ist

freilich, wie wir gesehen haben [1]), Lauer wirklich der Ansicht, dass aus einem „primitiven Pantheismus“ bei allmählich erstarkender Klarheit der geistigen Anschauung der Polytheismus durch Unterscheidung der auf das religiöse Subject influirenden Eindrücke sich entwickelt habe, und räumt den historischen Verhältnissen wenig oder gar keine Einwirkung ein. Diese lediglich auf dem Wege philosophischer Speculation gewonnene Ansicht steht aber mit allem, was uns eine überall auf dem Boden des Thatsächlichen ruhende Untersuchung gelehrt hat, in so grellem Widerspruche, dass wir sie unbedenklich als eine durch und durch verkehrte bezeichnen dürfen. Nicht minder verkehrt ist, um das noch hinzuzufügen, eine mit der obigen zusammenhängende Ansicht Lauer's, in welcher er mit Forchhammer zusammenstimmt [2]), dass nämlich die einmal erkannte physische Bedeutung einer Gottheit in allen Mythen, in welchen sie auftritt, vorausgesetzt und zur Grundlage der Deutung gemacht werden müsse. Ist Zeus einmal als Gott des Himmels nachgewiesen, so soll er dieselbe Bedeutung überall haben, ja, man hält sich für berechtigt, ohne weiteres den Begriff „Himmel“ für den Namen „Zeus“ zu setzen. Aber angenommen, wogegen wir freilich protestiren müssen (oben S. 179), dass das ursprüngliche physische Wesen dieses Gottes hinlänglich dargethan wäre, wenn man ihn als einen Himmelsgott bezeichnet [3]), so ist doch

---

[1]) oben S. 118.

[2]) Hellen. S. 18.

[3]) Der Name besagt das freilich; allein wie wenig ein Name, auch richtig etymologisirt, uns den vollen Begriff von dem ursprünglichen Wesen einer Gottheit gewähren kann, möchte aus unsern Untersuchungen wohl schon einleuchten und soll künftig noch ausführlicher gezeigt werden. Es liegt auch in der Natur

ein auf diesem physischen Substrat erwachsener Gott sofort etwas ganz Anderes, als der Himmel selbst; er ist vor allen Dingen Gott, d. h. ein persönliches Wesen, das als solches nicht in der Aussenwelt, sondern in dem Geiste seiner Verehrer seine eigentliche Existenz hat und mit demselben so durch und durch verwachsen ist, dass es allen Regungen, allen Interessen desselben sich anschliessen muss. Erst auf diese Weise wurde es möglich, dass ein ursprünglich physisches Wesen im Laufe der Zeit zu einem überwiegend ethischen sich gestalten konnte [1]). Wenn also Lauer bei der Erklärung des obigen Mythus Zeus = Himmel, Athena = Wolke, Hephaistos = Blitz setzt, so bliebe das selbst dann eine Willkür, wenn auch das ursprüngliche Wesen aller drei Gottheiten damit richtig angegeben wäre. —

---

der Sache, dass der Name einer Gottheit nur ein einzelnes, vielleicht selbst ein ziemlich untergeordnetes Moment ihres Wesens bezeichnen kann. Man hätte darum bei der Erforschung des ursprünglichen Wesens der Gottheiten der Etymologie ihrer Namen niemals ein solches Gewicht beilegen sollen, wie vielfach geschehen ist, besonders von Heffter, dessen Etymologieen obendrein oft an das Absurde streifen.

[1]) Darum ist es auch gänzlich zu verwerfen, wenn Lauer die ethischen Eigenschaften einer Gottheit überall direct aus den physischen herleiten will. Jede Gottheit, auf welcher physischen Grundlage sie auch erwachsen sein mag, kann, eben als Gottheit, jede beliebige ethische Eigenschaft erhalten, sobald nur in ihren Verehrern das entsprechende Bedürfnis sich findet. Das hat auch Preller verkannt, wenn er aus dem Umstande, dass der Cult des Apollo Delphinios ganz vorzugsweise das Meer und die Meeresschifffahrt betroffen habe, folgern zu müssen glaubt, dass der Apollinische Dienst wenigstens in dieser Form sich von der Seeseite über das Festland und namentlich auch nach Delphi verbreitet habe (Berichte u. s. w. S. 140). Die angegebene Beziehung erhielt der Apollocult, als er sich auf den Küsten und namentlich auf den Inseln verbreitete.

Wir haben nachgewiesen, dass die historischen Verhältnisse und Schicksale des Achäisch-Hellenischen Stammes folgende Göttergruppe in dem religiösen Bewusstsein dieses Stammes entstehen liessen: Zeus, Hera seine Gemahlin, Demeter seine Geliebte und Schwester, Apollo, Hermes, Dionysos, Ares, Hephaistos seine Söhne, Athena seine Tochter. Diese Göttergruppe ist nahezu die Homerisch-Hesiodeische; es fehlen nur noch wenige Gottheiten, vor allen Poseidon und Hades [1]). Wie weit diese Gruppe auch von den unabhängigen Nachbarstämmen, namentlich den Doriern und Böotiern anerkannt wurde, lässt sich nicht bestimmen; da aber, wo die Achäer eine Zeitlang der herrschende Stamm waren, musste sie natürlich Eingang finden.

Es bleiben uns nun noch die beiden Fragen zu beantworten:

1) Welche Verhältnisse veranlassten den Eintritt der Götter Poseidon und Hades?

2) Wie kam es, dass jene wesentlich von einem Stamme geschaffene Gruppe die Grundlage des nationalen Göttersystems wurde?

Es leuchtet ein, dass ein langdauerndes Uebergewicht des Hellenisch-Achäischen Stammes über alle andere Beides hätte bewirken müssen. Allein dieses Uebergewicht hatte er jedenfalls nur partiell und auf

---

[1]) Ausserdem, von den ausländischen Gottheiten (Rhea, Aphrodite) abgesehen, nur noch Artemis, Persephone, Helios. Letzterer steht ausserhalb der Götterfamilie des Zeus. Persephone kann zwar von Hades nicht getrennt werden, scheint aber ihr Verhältnis als Tochter des Zeus von Demeter den Achäern in Attika zu verdanken. Artemis, die Zwillingsschwester des Apollo, musste der Genealogie ihres Bruders sich anschliessen, wenn sie auch, wie ich zu sehen glaube, keine ursprünglich Dorische Göttin, sondern dem Apollo erst später zugesellt ist.

kurze Zeit; ja er konnte sich schliesslich gar nicht mehr im Mutterlande behaupten, sondern musste über das Meer ziehen, um seine Unabhängigkeit zu retten. Der gänzliche Sturz seiner Macht und die bald hervortretende Präponderanz des Dorischen Stammes im Mutterlande hätte nothwendig den Zeus seiner erhabenen Stellung berauben und dieselbe an Apollo übergehen lassen müssen, der ohnehin, man kann es nicht leugnen, factisch der oberste Gott, der eigentliche Nationalgott des historischen Griechenlands ist — wenn nicht der Achäische Stamm auf geistigem Gebiete sich einen Theil der verlorenen Bedeutung zurückerobert hätte. Das geschah durch die Homerische Poesie.

Es kann meine Absicht nicht sein, mich hier in die alte Streitfrage über den Ursprung der Homerischen Poesie ernstlich einlassen zu wollen, obwohl ich überzeugt bin, dass sie nur unter Mitwirkung mythologischer Untersuchungen wird entschieden werden können. Aber so viel glaube ich aussprechen zu dürfen, dass die Homerische Poesie ihre Wurzel in dem Achäischen Stamme hat. Wenige Worte werden hinreichen, um diese vielleicht auffällig erscheinende Behauptung vorläufig zu rechtfertigen. Ich nehme als zugestanden an, worin ja auch Alle, die vorurtheilsfrei forschen, nicht aber dogmatische Sätze vertheidigen wollen, einig sind, dass die Odyssee erheblich spätern Ursprunges und darum zunächst von der ganzen Frage auszuschliessen ist. Betrachtet man nun aber die Ilias nach ihrem Stoffe, der doch für den epischen Dichter viel wesentlicher ist als die Form, so kann sich niemand, möge er nun Geschichte oder Sage oder selbst dichterische Erfindung darin sehen, gegen die Thatsache verschliessen, dass derselbe aus dem Achäischen und, zum geringern Theile, aus dem mit ihm verschmolzenen Aeolischen Stamme hervorge-

gangen ist. Denn der Zusammenhang der Iliade sowohl als des Trojanischen Kriegs im Ganzen und Grossen wird durchaus nicht gestört, wenn alle andern Helden beseitigt und nur — auf Griechischer Seite — die Achäer Agamemnon, Menelaos nebst Helena, Achill und der Aeoler Patroklos beibehalten werden. Das ist ein wichtiger Fingerzeig, dessen Bedeutung noch verstärkt wird durch den bekannten Umstand, dass die Griechen in der Homerischen Poesie den Gesammtnamen Achäer führen, und dass der Achäische Stammesgott Zeus in der Iliade eine Rolle spielt, welche ihn noch deutlich als Lenker des Kampfes und als Kriegshort seines Stammes, dessen Helden Achill er vor allen begünstigt, erscheinen lässt, obwohl die spätern Ueberarbeitungen diesen Zug anderweitig zu motiviren bemüht gewesen sind. Es gab also eine Zeit, wo die Homerische Poesie auf die Achäisch-Aeolischen Bewohner Kleinasiens beschränkt war, wie sich das auch aus der Tradition über den Dichter Homeros folgern lässt [1]). In dieser Periode wird natürlich die Göttergruppe, wie sie sich bei den Hellenischen Achäern im Mutterlande geordnet hatte, von den Homerischen Sängern festgehalten sein. Weil aber die Achäisch-Aeolischen Colonieen frühzeitig zur Unbedeutendheit herabsanken oder doch von den Ioniern weit überflügelt wurden, so wanderten Sage und Dichtung zu diesen, aus deren Händen wir sie zunächst erhalten haben. Trotz der mannigfachen Veränderungen in Stoff und Form, die dadurch herbeigeführt wurden, blieb doch die Achäische Grundlage unangetastet, wie wir eben gezeigt haben. Somit wird der Ionische Gesang auch die in dem Achäischen Gedichte vorliegende polytheistische Gruppe

1) Lauer Gesch. d. Hom. Poesie. S. 86 ff.

nicht umgestossen haben, um so weniger, da die Ionier so mancherlei Volksbestandtheile in sich schlossen [1]), die sich freuen mochten, ihre alten Gottheiten in poetisch verklärter Gestalt dort wiederzufinden. Aber Zusätze durften gewagt werden, die sich dem Bestehenden anschlossen, ja, sie mussten eintreten, sofern doch diejenigen Gottheiten, welche den Ioniern die bedeutendsten waren, unmöglich mit Stillschweigen übergangen werden konnten. Stammesgott der Ionier war aber Poseidon, dessen Cult den Mittelpunct ihrer Zwölfstädte bildete [2]). In grossem Ansehen ferner musste bei ihnen Hades stehen, da Kaukonische Abkömmlinge ihnen Führer und Herrscher waren. Beide Götter, schon im Mutterlande durch Verschmelzung Minyeischer und Kaukonischer Volksbestandtheile zu Brüdern geworden, wie ihre heroischen Repräsentanten Pelias und Neleus ausweisen, blieben in dem gleichen Verhältnisse zu einander und wurden dem Zeus, um sie diesem nicht gänzlich unterzuordnen, als Brüder zur Seite gestellt [3]). So entstand die Göttertrias Zeus, Poseidon, Hades, und auf Grund dieser vollendeten Thatsache der theologische Mythus, den Homer [4]) dem Poseidon selbst in den Mund legt:

τρεῖς γάρ τ' ἐκ Κρόνου εἰμὲν ἀδελφεοί, οὓς τέκετο Ῥέα,
Ζεὺς καὶ ἐγώ, τρίτατος δ' Ἀΐδης, ἐνέροισιν ἀνάσσων.

---

1) oben S. 133.

2) Herm. St. A. 77.

3) Es bleibt dabei immer möglich, dass Poseidon und Hades den Achäern auch schon im Mutterlande bekannt geworden waren und irgend eine Stellung in der von ihnen gebildeten Göttergruppe erhalten hatten; aber die Stellung, welche ihnen das Homerisch-Hesiodische System anweist, kann nur auf den oben dargelegten Verhältnissen beruhen.

4) Hom. Il. XV, 187 ff.

τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ' ἔμμορε τιμῆς·
ἦτοι ἐγὼν ἔλαχον πολιὴν ἅλα ναιέμεν αἰεί,
παλλομένων, Ἀΐδης δ' ἔλαχε ζόφον ἠερόεντα·
Ζεὺς δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσιν·
γαῖα δ' ἔτι ξυνὴ πάντων καὶ μακρὸς Ὄλυμπος.

Einer weitern Erklärung bedarf natürlich der Mythus in der Hauptsache nicht. Doch machen wir darauf aufmerksam, wie der Hellenische Geist es verstanden hat, der auf historischem Wege entstandenen Götterverbindung einen ansprechenden Sinn abzugewinnen, oder besser gesagt, unterzuschieben [1]), und die drei Götter in ein passendes Verhältnis zu einander zu setzen, wobei freilich Zeus und Hades, die sich in ihrem Grundwesen mannigfach berührten, Bedeutendes haben opfern müssen: Hades die auch im Eleusischen Mythus zurücktretende oberweltliche Seite seines Wesens, Zeus die unterweltliche. Letztere ging übrigens dem religiösen Bewusstsein nicht völlig verloren, sondern sie musste sich nur bequemen, in eine ganz andere Stellung einzutreten. Es waren nämlich die beiden entgegenstehenden Seiten des Gottes, die unterweltliche und die oberweltliche, bereits in dem Achäischen Stammesmythus selbst in zwei abgesonderte Persönlichkeiten auseinandergetreten — Kronos und Zeus (Lykaon und sein Sohn, Tantalos und Pelops). Die unterweltliche Persönlichkeit galt dabei als Vater, die oberweltliche als

[1]) Es darf also nicht, wie unter den Neuern besonders Lauer und Preller gethan haben, in dieser Dreitheilung das Grundschema der Naturreligion gesehen werden. Die sämmtlichen Griechischen Gottheiten darnach einzutheilen, würde höchstens nur dann einigermassen zulässig sein, wenn man ohne Rücksicht auf ältere Zustände das religiöse Bewusstsein der historischen Zeit, dem so etwas allerdings vorgeschwebt hat, darstellen wollte.

Sohn. Sobald nun Zeus Geschwister erhielt, musste Kronos auch deren Vater sein und zu ihnen in demselben feindlichen Gegensatze stehen, wie zu Zeus selbst. Hatte nun aber Zeus in dem Kampfe, den er nach dem alten Mythus mit seinem Vater bestand, Helfer erhalten, so konnte Kronos auch nicht mehr allein bleiben. So entstand der Mythus von den Titanen, den unterweltlichen (ἐνέρτεροι) Göttern, die um den Kronos sind und mit ihm in den Tartaros gesperrt werden, und der Mythus von einer ältern, von Zeus und seinen Geschwistern entthronten Götterdynastie [1]), der dann die mythische Speculation Hesiod's [2]) Himmel und Erde als Eltern setzte.

In solcher Ausbildung kehrte dann das polytheistische System, getragen von den allbewunderten Homerischen Gedichten, nach dem Mutterlande zurück,

---

1) Vgl. Ares S. 41. vgl. 125 ff. Homer kennt noch keine bestimmte Zahl und nennt nur Kronos und einmal (Il. VIII, 479) Iapetos. Die auf dem Homerischen Grunde weiter dichtende Theogonie kennt zwölf, sechs männliche und sechs weibliche und hat Namen für dieselben, die zum Theil anderen Kreisen entlehnt, zum Theil rein erdichtet sind. Es würde zu weit abführen, wollten wir in alle Einzelheiten der Hesiodeischen Darstellung hier eingehen. Doch hoffen wir auch so schon gezeigt zu haben, dass alle Deutungen, welche in der Titanomachie einen einheitlichen organischen Mythus voraussetzen, nothwendig mislingen müssen. Am weitesten von dem Richtigen irrt die Ansicht ab, dass die Meinung oder Ueberlieferung von alten Erdrevolutionen, Erdbeben und vulkanischen Eruptionen den Mythus hervorgerufen hätte (Preller Gr. Mythol. S. 35 ff.). Höchstens darf man annehmen, dass die dichterische Schilderung des Kampfes ihre Farben daher entlehnt habe.

2) Homer nennt den Okeanos θεῶν γένεσις, Il. XIV, 201. 302, und scheint, von der zweifelhaften Stelle Il. V, 898 abgesehen, den Uranos als Vater der Titanen nicht zu kennen.

wo mittlerweile die Veränderung der politischen Verhältnisse die von den Hellenischen Achäern einst geschaffene Göttergruppe, wenn auch nicht ganz zerstört, so doch höchstens nur hie und da vollständig hatte bestehen lassen; und da dasselbe nicht in unvereinbarem Widerspruche mit dem Bewusstsein der zurückgebliebenen Bevölkerung stand, so fand es willige Aufnahme, zumal das Bedürfnis einer solchen systematischen Zusammenordnung der geglaubten Gottheiten bei zunehmender Berührung der verschiedenen Stämme sich regen musste. Der Dorische Stamm, der vielleicht Grund gehabt hätte, Widerspruch dagegen zu erheben, und auch mächtig genug gewesen wäre, dem eigenen Gotte eine höhere Stellung zu verschaffen, war von frühern Zeiten her noch geneigt, den Zeus als Vater des Apollo anzuerkennen, hatte ferner den Achäischen Cult an vielen Puncten vorgefunden, in Lakonien sogar als Staatscult adoptirt, und wandte daher auch seinen Einfluss nicht dazu an, die Stellung des Zeus als Haupt der Olympischen Götter zu schmälern, sondern liess es sich angelegen sein, den gesunkenen Cult des Gottes wieder zu dem frühern Glanze zu erheben, indem er das alte Zeusfest zu Olympia restituirte.

Neuntes Capitel.

Schlussfolgerungen.

Wir glauben jetzt eine hinlänglich breite und feste Basis gewonnen zu haben, um über den Inhalt der Griechischen Heldensage und ihr Verhältnis zur Geschichte und Religion im Allgemeinen urtheilen zu können. Die bisherigen Ansichten darüber gehen sehr weit aus einander. Während die Einen durchaus keinen geschichtlichen Inhalt in derselben anerkennen wollen, wie Forchhammer und Uschold, halten Andere die Erzählungen, wie sie vorliegen, für wesentlich historisch, wenn auch nicht mehr in der Weise der Alexandriner und des Franzosen Larcher, welche eine chronologisch genau bestimmte Regentengeschichte daraus machten, so doch in einem Grade, der den Gedanken an eine mythologische Kritik und Hermeutik, wie wir sie geübt haben, nicht hat aufkommen lassen.

Forchhammer's Ansichten haben wir an einzelnen Beispielen hinreichend kennen gelernt. Er will aber seine geographisch-meteorologische Deutungsweise nicht nur in einzelnen Fällen angewandt wissen, sondern er stellt die verwegene Behauptung auf, dass die gesammte Griechische Mythologie auf diese Weise gedeutet werden

müsse, ja, was noch weiter geht, er behauptet sogar, der Dichter der Ilias habe sehr wohl gewusst, dass das, was er singt, einen ganz andern Sinn (nämlich den von Forchhammer ausgeklügelten) habe, als ein gewöhnlicher Hörer oder Leser darin finden kann [1]). Die Zähigkeit, mit welcher dieser Gelehrte seine Ansicht festhält und immer wiederholt, hat zwar nicht den Erfolg gehabt, sie zu völliger Anerkennung zu bringen — die Unwissenschaftlichkeit der Methode lag zu deutlich vor — allein man hat ihm doch zugestanden, dass mit gehöriger Beschränkung auf gewisse Fälle seine Deutungsweise ihr Recht habe, und der Einfluss derselben hat in der That, wie wir gesehen haben, angefangen in der mythologischen Litteratur der letzten Jahre mehrfach bemerkbar zu werden. Wir für unser Theil nehmen keinen Anstand, gestützt auf unsere im Einzelnen gegebenen Ausführungen dem Verfasser der Hellenika mit der unumwundenen Erklärung entgegen zu treten, dass es auf dem ganzen Gebiete der Griechischen Mythologie keinen einzigen Mythus gibt, der seinen Voraussetzungen wirklich entspricht [2]). Auch denen, wel-

---

[1]) Auch hierin hat er Nachfolger gefunden, unter andern neuerdings K. W. Osterwald in seiner übrigens von andern Grundgedanken ausgehenden Erklärung der Odysseus-Sage (Homerische Forschungen. I. Theil. Hermes-Odysseus. Halle 1853). Beiläufig mag über diese bemerkt werden, dass sie zwar hin und wieder Richtiges ahnt, aber noch öfter, weil es dem Verfasser an mythologischer Schule fehlt, auf Irrwege geräth, besonders auch darin, dass sie den Odysseus zu einem Hermesheroen macht.

[2]) Am meisten nähern sich den Forchhammerschen Voraussetzungen die topischen Mythen, aber auch diese tragen doch in Form und Inhalt einen wesentlich verschiedenen Character. Sie pflegen stets ganz bestimmt und in eigentlicher, nichtmythischer Redeweise auf das topische Moment hinzuweisen, dem sie ihren

che näher oder entfernter sich den Forchhammerschen Ansichten angeschlossen haben, müssen wir bemerklich machen, dass in den Mythen niemals blosse allegorische Einkleidungen physischer Processe und Phänomene gesehen werden dürfen, und dass die Götter und Heroen der Griechen wahrlich etwas ganz Anderes sind als dürftige Personificationen von Naturkräften und Naturobjecten.

Uschold [1]) sieht in den Heroen lauter Göttergestalten; die männlichen Wesen sind ihm Sonnengötter, die weiblichen Mondgöttinnen, und ihre Wanderungen von einem Orte zum andern sind eigentlich die Wanderungen der beiden grossen Himmelskörper, durch ein Misverständnis der mythischen Darstellung von dem Himmel auf die Erde übertragen. Er geht dabei von der Voraussetzung aus, dass die Griechen ursprünglich Sonne und Mond als Gottheiten verehrt und denselben an verschiedenen Orten verschiedene Beinamen gegeben hätten, die dann irrthümlich für selbständige Wesen genommen seien. Bei der Ausführung seiner Hypothese geht er besonders darauf aus, die wunderbaren und übermenschlichen Eigenschaften, Thaten und Schicksale der scheinbar menschlichen Heroengestalten als Argumente für seine Ansicht hinzustellen. Damit hat er aber nur bewiesen, dass die Griechische Heldensage nicht Geschichte im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern überhaupt nur Mythen bietet. Dem Mythus überhaupt, nicht dem Göttermythus allein ist es eigen, in seiner Darstellung an die Grenzen menschlicher und

---

Ursprung verdanken; so z. B. die Mythen von Inachos und der Danaide Amymone.

[1]) Vorhalle zur Griesch. Gesch. u. Mythol. (Stuttg. u. Tübingen 1838).

natürlicher Kräfte sich nicht zu binden; doch ist auf der andern Seite — was wir nicht gegen Uschold, sondern gegen Andere bemerken — nicht überall da wirkliche Geschichte zu sehen, wo das Wunder fehlt, und die Schranken des Natürlichen und Möglichen inne gehalten sind. Die Deutungen Uschold's bei den einzelnen Mythen zu erwähnen und zu widerlegen haben wir für unnöthig gehalten, eben weil sie über einen Leisten geschlagen sind und daher mit seinen Grundgedanken stehen und fallen müssen.

Da es nicht nöthig scheint, heutigen Tages noch gegen die Meinung ein Wort zu verlieren, welche die Heroen durchweg für historische Personen und das von ihnen Erzählte für völlig geschichtlich hält, so wenden wir uns zu der zwischen beiden Extremen in der Mitte sich haltenden Ansicht, welche jetzt als die eigentlich herrschende betrachtet werden darf. Bei mannigfacher Verschiedenheit im Einzelnen kommt sie im Ganzen ungefähr darauf hinaus, dass zwar unter den Heroen manche sich finden, die ursprünglich Götter gewesen, später aber zu Heroen gewissermassen herabgesetzt seien, dass auch wohl die Classe der *κτίσται* und der *ἥρωες ἐπώνυμοι* auf geschichtliche Existenz keinen Anspruch machen könne; aber die übrigen, besonders die meisten der im Epos gefeierten Helden seien historische Personen „Idealmenschen des Nationalbewusstseins der damaligen Zeit, aus der Zufälligkeit und Beschränktheit geschichtlicher Existenz durch Sage und Dichtung zu vorbildlicher Gültigkeit und zu einer plastisch klaren und schönen Individualität ausgebildet“ [1]).

---

[1]) So Preller in Pauly Real-Encycl. s. v. Heros. S. 1258. Es ist damit die herrschende Ansicht wohl ziemlich richtig getroffen. Vgl. Lauer Gesch. d. Hom. Poes. S. 130 ff. Müller

Unsere Untersuchungen, die sich zwar über einen verhältnismässig nicht grossen Theil der Griechischen Heldensage erstrecken, aber diesen viel eingehender und in festerer Methode behandeln, als je zuvor geschehen ist, und nicht nur um deswillen, sondern auch der in sich zusammenhängenden Resultate wegen, die sie geliefert haben, auf grössere Zuverlässigkeit Anspruch machen dürfen, begründen, wenn wir sie im Ganzen überschauen, eine Ansicht, die sich der eben ausgesprochenen in vielen Stücken nähert, aber doch auch wieder sehr bedeutend von ihr unterscheidet. Wir haben bestätigt gefunden, wovon wir in der Einleitung ausgegangen sind, dass die gesammte Masse der Ueberlieferungen des Griechischen Volks, welche wir unter dem Namen der Heldensage zu begreifen pflegen, unter den gemeinsamen Begriff des Mythus fällt — ein Begriff, der freilich nicht in dem beschränkten Sinne zu fassen ist, den man ihm fälschlich hat beilegen wollen. Und wenn man von dem Griechischen Mythus im Allgemeinen mit Recht behauptet hat, „dass keine Classe von Ideen oder Gedanken zum Voraus von ihm ausgeschlossen werden dürfe, wenn irgend denkbar sei, dass sie innerhalb des Kreises der geistigen Thätigkeit jener frühern Menschheit gelegen haben könne“ [1]), so gilt

---

Proll. S. 294: „Es müssen im Mythus auch wirkliche Heroenabenteuer erzählt sein, und es hält uns für jetzt wenigstens nichts ab, wirklich zu glauben, dass ein Mykenäischer Fürst Agamemnon und ein Phthiotischer Hellene Achilleus, wirkliche Personen, die wirklich vorhandene Stadt Troja belagert haben.“ vgl. S. 286. Doch hat Preller selbst in neuester Zeit sich der Meinung zugekehrt, dass „in den meisten Fällen wirklich Götter oder göttergleiche Wesen des örtlichen Volksglaubens zu Heroen geworden sein.“ Gr. Myth. II. S. 2. vgl. I. S. 6.

[1]) Müller Proll. S. 77.

diess in vollem Masse auch von der Griechischen Heldensage, die ohnehin die Hauptmasse der mythischen Ueberlieferung bildet. Und in der That haben wir nicht nur die drei Hauptgattungen des Mythus, sondern auch die einzelnen Unterarten des explicativen Mythus in den behandelten Sagenkreisen mehrfach vertreten gefunden. Indessen stellt sich doch mit grosser Bestimmtheit heraus, dass religiöse und historische Mythen den eigentlichen Kern bilden, an welchen sich Mythen der dritten Hauptgattung oft nur sehr äusserlich anschliessen.

Diese beiden Hauptbestandtheile der Griechischen Heldensage erkennt nun zwar die herrschende Ansicht auch an, allein sie sieht zunächst in den historischen Elementen Reminiscenzen, die, wenn auch durch Sage und Dichtung vielfach erweitert und ausgeschmückt, dennoch in ihrem Kern die wirklichen Personen und Thatsachen der Geschichte in gewöhnlicher, nichtmythischer Darstellung überliefert hätten. Vor dieser Annahme hätte man sich freilich schon dadurch warnen lassen sollen, dass so manche heroische Persönlichkeiten auf den ersten Blick als Repräsentanten von Stämmen und andern Volkseinheiten sich kund geben, und hieraus den Schluss ziehen müssen, dass auch die andern, so weit sie überall geschichtlichen Character tragen, diesen gleichartig sein möchten; aber statt diesen Fingerzeig der Griechischen Heldensage selbst zu beachten, hat man lieber nach Aussen geschaut und in den Sagen von Karl dem Grossen, Dietrich von Bern u. a. Stützen für eine Meinung gesucht, welche man nicht aufgeben wollte, weil man damit den historischen Character der Heldensage überhaupt aufgeben zu müssen fürchtete [1]). Allein gegen diese Parallele lässt sich erstlich geltend

---

[1]) Lauer a. a. O. S. 163. Müller a. a. O.

machen, dass die Personen und Ereignisse, von welchen diese Sagen handeln, doch in eine Zeit von ganz anderm Character fallen. Diese Zeit besitzt keinenfalls jene Fülle der mythenproducirenden Kraft, welche das mythische Zeitalter der Hellenen auszeichnet; sie kannte schon neben der mündlichen Ueberlieferung noch eine schriftliche Aufzeichnung, von der sich nicht bestimmen lässt, in wie weit sie auf die Sagenbildung eingewirkt hat; zudem hatte sie die Göttermythen, die dem historischen Mythus Anlehnungspuncte und hier und da auch Vorbilder hätten sein können, schon fast gänzlich aus ihrem Bewusstsein verloren. Zweitens hat auch eine neulich unternommene Untersuchung der Dietrichssage zu dem Ergebnisse geführt, dass dasjenige, was von diesem Helden erzählt wird, keineswegs rein persönliche Erlebnisse desselben darstellt, sondern dass er vielmehr, so weit überall geschichtliche Beziehungen vorliegen, darin als Repräsentant des ostgothischen Stammes erscheint, dessen Schicksale von seiner Unterwerfung durch Attila an bis zu seinem Untergange in Italien an diese eine Persönlichkeit angeknüpft worden sind [1]). Eine genaue Prüfung der Karlssage würde ähnliche Resultate ergeben; das zeigt schon die angebliche Fahrt Karl's nach dem heiligen Grabe. Kurz, es kann in diesen Sagen nicht viel mehr als die blossen Namen für historisch im gewöhnlichen Sinne gelten. Wollten wir also auch die Anwendbarkeit der Parallele auf die Griechische Heldensage zugestehen, so würde daraus nur folgen, dass auch hier wohl die Namen einzelner historischer Personen erhalten sein möchten. Allein auch dem müssen wir widersprechen, nicht nur

---

[1]) W. Müller in Henneberger Jahrbuch für deutsche Litterärgesch. (Meiningen 1855) S. 159 ff.

deshalb, weil in unsern Untersuchungen uns kein einziger Heros aufgestossen ist, dessen Name auf ein wirkliches Individuum deutete, sondern weil die Einflechtung persönlicher Individuen in wirkliche Mythen dem Wesen des Mythus überhaupt und dem Character der Zeit, welche die historischen Mythen geschaffen hat, insbesondere entgegen ist. Denn das ist gerade das Characteristische des Mythus, dass die Personen, von denen er berichtet, nicht wirkliche Personen, sondern ein Product eben derselben Thätigkeit sind, welche die ganze Erzählung geschaffen hat. Nur wo Mythen verschiedener Gattungen oder mit einander verschmolzener Stämme sich mischen oder auch wohl im explicativen Mythus, der im Allgemeinen als jüngstes und schwächstes Product der mythenschaffenden Thätigkeit gelten muss, werden bereits vorhandene, aber jedenfalls auch mythische Personen herangezogen. Man sieht auch deutlich, dass jene Zeit keinen Grund hatte, aus der Sphäre ihrer Anschauung herauszugehen und wirkliche Personen für den historischen Mythus herbeizuziehen, da es ihr überaus leicht wurde, ein grösseres Volksganze als eine Person zu fassen und einen Namen dafür zu finden; haben wir doch sogar bemerkt, dass in der Regel nicht einmal der Volks- und Stammesname dazu verwandt, sondern ein eigener aus dem Local oder aus andern Beziehungen geschaffen wird. Ausserdem bürgt eben dieses Zusammenfassen eines Volkselementes als eines einzelnen Individuums dafür, dass die Verhältnisse des alten Stammeslebens das Hervortreten einzelner Persönlichkeiten nicht in dem Masse gestatteten, und dass, wo es auch wirklich geschehen, der Sinn des Volkes nicht geneigt war, den eigenen Antheil an den ausgeführten Thaten dem Verdienste des Einzelnen

unterzuordnen [1]). — Erst von dem festgestellten Gesichtspuncte aus ist ein rechtes Verständnis des historischen Mythus möglich. Denn nun erscheint als erste und nothwendigste Bedingung einer richtigen Analyse desselben, dass die Erlebnisse der ihm angehörigen Personen, mögen sie einen noch so individuell ausgeprägten Character zu bieten scheinen, dennoch nur als blosse Formen mythischer Anschauung und Darstellung aufgefasst werden, welche auf die eigentliche, uns gewöhnliche zurückzuführen sind. Und wenn dabei nicht nach blossem Gutdünken verfahren wird, sondern die Deutung jedes einzelnen Zuges sich stützt auf richtige Analogieen und nachgewiesene Gesetze, so ist die Hoffnung vorhanden, den wahren Gehalt der historischen Mythen mit Sicherheit bestimmen zu können, zumal auch über manche Facta der mythischen Zeit auf anderm Wege zuverlässige Kunde vorliegt, und die Richtigkeit der gefundenen Deutung sich daran bemessen lässt, ob und in wie weit diese mit jener in Einklang steht oder nicht. Wie wichtig es aber ist, einen Weg zu haben, auf dem sich das reiche Material der Griechischen Heldensage für die Geschichte ausbeuten und die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der mannigfaltigen und täglich neu auftauchenden Hypothesen über die Griechische Urgeschichte beurtheilen lässt, bedarf keiner Erwähnung. Und der Aufgabe diesen Weg zu beschreiten, kann sich die Mythologie, d. h. die Wissenschaft

---

[1]) Dieser Sinn gibt sich bei den Griechen noch in der historischen Zeit kund. Die Spartaner liessen die Inschrift auf dem Weihgeschenk tilgen, in welcher sich Pausanias das Verdienst der Besiegung der Perser beigelegt hatte. Dass die Athener hervorragendes Talent und Verdienst selten lange unter sich duldeten, ist bekannt und hat nicht bloss in der Furcht vor der Tyrannis seinen Grund.

vom Mythus, die nicht gleichbedeutend mit „Götterlehre“ ist, auf keine Weise entziehen, zumal auch der religiöse Mythus mit dem historischen vielfältig verwachsen und ohnehin eine genaue Einsicht in die geschichtlichen Verhältnisse der mythischen Zeit die nothwendige Bedingung einer richtigen Auffassung der vorhomerischen Phase der Hellenischen Religion ist.

Was nun ferner die religiösen Elemente der Griechischen Heldensage betrifft, so haben wir allerdings an mehr als einem Beispiele gesehen, dass unter den Heroen solche sich finden, welche als göttliche bezeichnet werden müssen. Indessen werden wir uns des Ausdrucks nicht bedienen wollen, dass sie ursprünglich Götter gewesen, später aber zu Heroen gewissermassen herabgesetzt seien. Denn dahinter steckt die falsche Voraussetzung, dass die göttlichen Heroen die verkümmerten Reste untergegangener Cultusgottheiten seien. Wir haben aber gesehen, dass sie viel häufiger Metamorphosen im Cultus erhaltener Gottheiten sind. Und das ist ganz begreiflich. Denn die göttlichen Heroen haben ihren Ursprung darin, dass in jener ältern Zeit die um den Cultus einer Gottheit sich schaarenden Volkselemente eben in diesem sich als Einheit fühlten, was bei der Unklarheit des damaligen Bewusstseins und bei der für jedes kräftige religiöse Gefühl vorhandenen Nothwendigkeit, die eigenen Thaten der unmittelbar eingreifenden Macht der Gottheit zuzuschreiben, dahin führen musste, dass in ihrer Vorstellung der Gott zugleich der Repräsentant seines Volkes wurde, auf den man also die Thaten und Schicksale des letztern unbedenklich übertrug. So ist also jeder göttliche Heros zugleich ein historischer (aber nicht umgekehrt), und es müssen sich daher in seinem Mythus nothwendig religiöse und historische Elemente verbinden und mi-

schen; natürlich nicht immer in gleichem Grade: bald können die religiösen, bald die historischen Elemente überwiegen, die erstern mitunter in hohem Grade, weil sie in dem Bewusstsein des Volkes tiefer zu haften und zäher festgehalten zu werden pflegen, als die letztern, wie die deutsche Mythologie erwiesen hat. Wenn aber auch mitunter die historischen Elemente in den Mythen göttlicher Heroen sehr gering sind, so ist doch stets und nothwendig die Färbung des Ganzen eine historische. Der Heros wird und kann niemals in directer Andeutung für einen Gott ausgegeben werden, sonst hört er auf ein Heros zu sein, sondern er erscheint gewöhnlich als König, jedenfalls als Mensch, der in einer bestimmten Gegend gelebt hat (natürlich eben da, wo sein Stamm ansässig war). Das führt mitunter zu allerlei kleinen Veränderungen in dem religiösen Theil des Mythus, zu dem Zweck, das nicht selten ins Ungeheuerliche gehende Symbolische mehr auf das Mass des Menschlich-Natürlichen zurückzuführen. Doch ist das, wie sich gezeigt hat, keinenfalls als nothwendige Regel anzunehmen. Was den Namen anbetrifft, so kann derselbe eben sowohl ein Epitheton der Gottheit sein als zunächst auf den Stammesrepräsentanten deuten.

Das dargelegte Verhältnis erklärt es, dass gerade in der Heroensage die alten religiösen Mythen nicht nur zahlreicher, sondern im Ganzen auch reiner und unversehrter sich erhalten haben als in Anknüpfung an die Götter selbst. Denn hier konnte die Umwälzung im religiösen Bewusstsein nicht ohne zerstörenden Einfluss bleiben: die alten Mythen, welche zu der veränderten Vorstellung von dem Wesen der Gottheit nicht mehr passten, gingen entweder ganz verloren oder mussten sich gefallen lassen umgewandelt oder passrecht gemacht

zu werden, wie z. B. der Mythus von dem feindlichen Gegensatze des Kronos und Zeus zu einem Kampfe zwischen zwei sich entgegenstehenden Götterdynastieen wird. Die religiösen Elemente der Heroenmythen kamen dagegen gar nicht in Conflict mit dem religiösen Bewusstsein, weil sie, mit historischen Elementen versetzt oder wenigstens historisch gefärbt, für historische Ueberlieferungen galten. Sie lassen sich vergleichen mit den Resten einer antediluvianischen Schöpfungsperiode, die, versteinert und den Einwirkungen der Luft entzogen, noch nach Jahrtausenden sich erhalten haben.

Diese Thatsache ist nun von ausserordentlicher Tragweite für die mythologische Forschung, nicht nur, so weit dieselbe es mit der vorhomerischen Phase der Hellenischen Religion zu thun hat, die, wie wir gesehen haben, auf anderm Wege sich nicht ermitteln lässt, sondern auch für die Mythendeutung an und für sich, weil nämlich in den meisten grössern Mythencomplexen religiöse Elemente enthalten sind und oft sogar den Kern bilden, an welchen sich die andern, sowohl die historischen als die explicativen, Bestandtheile anlehnen. Versuchen wir die daraus resultirende Methode in ihren Grundzügen zu zeichnen.

Was wir oben aus dem allgemeinen Gange der Griechischen Geschichte in der ältesten Periode gefolgert haben, dass die aus dem Norden vordringenden Stämme in der Regel sich theilten und in verschiedenen Gegenden Griechenlands abgesonderte Staaten und Niederlassungen und in Folge davon eben so viele neue Heiligthümer ihrer Stammesgottheit gründeten, das haben wir besonders an dem Achäischen Stamme in ausgedehntem Masse bestätigt gefunden. So viele neue Niederlassungen und Gottesdienste nun gegründet werden, eben so viele beide repräsentirende Heroen werden

gemeiniglich entstehen und, wenn keine ungünstigen Verhältnisse dazwischen treten, auch in der Tradition sammt ihren Mythen erhalten bleiben. Es kommt nun zunächst darauf an, diese stammverwandten Heroen ausfindig zu machen, eine Aufgabe, welche allerdings mehr dem Tacte und der Uebung überlassen bleiben muss, als nach bestimmten Regeln ausgeführt werden kann. Doch lässt sich so viel sagen, dass eine gewisse Aehnlichkeit in Form und Inhalt oft auf den ersten Blick sich bemerklich macht und auf die richtige Spur leiten kann, wie z. B. von Lykaon, Tantalos und Athamas gleichmässig berichtet wird, dass sie dem Gotte (Zeus) ihren Sohn geopfert hätten. Alsdann wird zunächst die Kritik eine schwere Aufgabe zu erfüllen haben. Sie hat nicht nur die Ueberlieferung zu prüfen, die Entstellungen späterer Relationen zu beseitigen und die relativ ursprünglichste Form der Erzählung auszumitteln, kurz nicht nur die Mittel der äussern oder niedern Kritik, die sich der Texteskritik bei den Schriftstellern vergleichen lässt, in Anwendung zu bringen, sondern sie hat auch die höhere oder innere Kritik zu üben, indem sie die Veränderungen aufspürt, welche der Mythus vor aller schriftlicher Aufzeichnung im Munde des Volkes erlitten hat, und namentlich alles dasjenige absondert, was dem religiösen Kern des betreffenden Mythus fremdartig ist. Das sind nun aber nicht bloss historische und explicative Elemente, sondern oft auch religiöse Mythen, welche andern Stämmen angehören, z. B. bei Athamas Aeolische Mythenelemente. Diese verschiedenen Elemente pflegen aber nicht so äusserlich angeklebt zu sein, dass die Fugen auf den ersten Blick in die Augen sprängen, sondern sie sind durch das Streben der Erzählung leidlichen Zusammenhang und einen gewissen Sinn zu geben in der Regel so eng

mit einander verschmolzen, dass sie ein organisches Ganze auszumachen scheinen, ein Umstand, der es erklärt, dass die Mythologen unserer Zeit sie auch in der Regel für ein Ganzes gehalten haben und nicht im Entferntesten auf den Gedanken gekommen sind, eine so eingreifende Kritik, wie wir verlangen, in Anwendung zu bringen.

Ist das Geschäft der Kritik beendigt, so kann zur Deutung geschritten werden. Doch liegt es auf der Hand, dass in der Praxis beide Geschäfte sich nicht immer so äusserlich sondern lassen, sondern dass, wie bei der Verbalkritik der Schriftsteller, die Hermeneutik oft mit der Kritik Hand in Hand gehen muss. Die Deutung hat nun ihr Augenmerk besonders auf zwei Puncte zu richten, auf die symbolischen Ausdrücke, die gerade in dem religiösen Mythus ihren fruchtbarsten Boden haben [1]), und auf die Personen. Für Beides wird die Vergleichung der stammverwandten Mythen das Nöthige an die Hand geben, für jene den Sinn, in welchem sie gebraucht sind, für diese, wie sich die Mehrzahl von Personen, die sich in jedem religiösen Mythus finden zu dem Zwecke, als (formale) Träger für die verschiedenen Seiten und Thätigkeiten der Gottheit zu dienen, zu einander zu verhalten, und wie sie in der einen Person der Gottheit zusammengefasst werden müssen, um das Wesen derselben in einer unserer Auffassung entsprechenden Weise darzustellen [2]). So wird z. B. eine Vergleichung der Mythen von Lykaon, Tantalos und Kronos ergeben einmal, dass der

---

1) Eben darum ist auch vielleicht die Benennung „religiös-symbolische Mythen" passender als der einfache Ausdruck „religiöse Mythen."

2) Vgl. oben S. 178 f.

Wolf im Lykaonischen Mythus als unterweltliches Symbol gefasst werden muss, und zweitens, dass die ganz abgesondert dastehenden Personen Tantalos und Kronos nur die unterweltliche Seite des Zeus selbst darstellen sollen.

Es würde über die Zwecke dieses ersten Theils, der ja nur als Einleitung für das Ganze dienen soll, hinausgehen, wenn ich die eben über das einzuschlagende Verfahren gegebenen Regeln im Einzelnen weiter verfolgen und durch weitere Beispiele belegen wollte. Aber ich hoffe auch so schon einigermassen gezeigt zu haben, dass auf diesem Wege die Deutung auch der religiösen Mythen der Willkür und dem blinden Rathen entzogen und die Möglichkeit eines objectiven Beweises dargeboten wird.

Anlage.

Kadmos der Phönikier.

Die oben (S. 235 ff.) aufgestellten Sätze über das Verhältnis des Kadmos und seines Mythus zu dem Kadmeischen Stamme möchten zwar wohl ausreichen, um die angebliche Phönikische Herkunft des Helden zu beseitigen; es bleibt aber noch immer die Frage zu beantworten, auf welche Weise diese Tradition entstanden sein mag. Es scheint zweckmässig, diess gleich hier zu thun, obgleich in einer zusammenhängenden Betrachtung der Kadmeischen Stammesmythen, die der zweite Theil dieses Werkes bringen soll, Manches in einem schärferen Lichte sich darstellen würde.

Bekanntlich hat O. Müller die historische Glaubwürdigkeit auch dieser Einwanderungssage bereits in seiner Schrift über Orchomenos angefochten [1]). Der Name Phoinix sei ganz Hellenischen Ursprungs, und die ganze Mythengeschichte beweise, welchen Misverständnissen dergleichen Appellativnamen ausgesetzt gewesen sein; ferner sei Kadmos eine Gottheit der Tyrrhenischen Pelasger, eines Volkes, das von Theben gekommen und ursprünglich mit den Kadmeern eins

[1]) Orch. S. 113 ff.

und dasselbe gewesen sei. Diese symbolische Grundbedeutung des Heros in einem echt altgriechischen Cultus müsse allem Glauben an den Colonieführer und Phönikier ein Ende machen [1]). Den zweiten von ihm angeführten Grund hat er dann in den Beilagen zu jener Schrift in ausführlicher Besprechung zu rechtfertigen gesucht. Hier und in den Prolegomenen, wo er denselben Gegenstand noch einmal einer eingehenden Untersuchung unterzog, kommt er zu dem Resultat: Kadmos sei nichts Anderes als eine Kabirische Potenz [2]); der von Böotien ausgehende Volksschwarm der Tyrrhenischen Pelasger habe die Kabiräischen Gottheiten und mit ihnen den Kadmos - Hermes, Götter eines von Natur mystischen Dienstes, als die Horte seines Stammes in Heimat und Fremde mit sich genommen, und wo er sich neu ansiedelte, besonders auf den Eilanden im Norden des Aegäischen Meers, auch ihre Verehrung neu begründet [3]).

Gegen diese Sätze Müller's erheben sich manche Bedenken. Die Angabe, dass Kadmos ein Phönikier sei, einem blossen Misverständnisse zuzuschreiben, ist doch ein Auskunftsmittel, das unmöglich befriedigen kann. Sodann müssen wir zwar zugeben, dass von Müller vollständig erwiesen ist, dass die Tyrrhener, von Böotien ausgehend, auf den Inseln des Aegäischen Meeres, besonders in Samothrake, Lemnos und Imbros, sich angesiedelt und den Kabirencult und den Hermes-Kadmos hierher getragen haben. Aber es ist nicht erwiesen, dass Kadmos von Haus aus eine Kabirische Potenz, ein integrirender Bestandtheil des ohne Zweifel Tyrrhenischen Kabirencultes gewesen sei. Denn wäre

1) a. a. O. S. 119 ff.
2) a. a. O. S. 462.
3) Proll. S. 155.

diess der Fall, so müsste überall, wo Kabirencult sich findet, auch Hermes-Kadmos nachzuweisen sein; und umgekehrt, überall, wo Hermes-Kadmos in Mythus oder Cultus hervortritt, müsste er als ein Glied der Kabirischen Göttergruppe kenntlich sein. Dass das Erstere nicht der Fall ist, dass namentlich in Thessalonike, in Troas und Pergamene, wo die Kabiren verehrt wurden [1]), keine Spur von Hermes-Kadmos sich zeigt, möchte vielleicht der Mangelhaftigkeit unserer Quellen zugeschrieben werden können. Dass aber in dem gewöhnlichen Mythus von Kadmos und Europa keine Andeutung von dem Kabirencult zu finden ist, dass ferner weder in Kreta, wohin durch Wanderung der Kadmeische Stammesmythus theilweise verpflanzt wurde, noch sonst an irgend einem der zahlreichen Puncte Griechenlands, wo der Cult des Hermes und der zu ihm gehörigen Demeter alte und tiefe Wurzeln hat, auch nur die geringste Spur von den Kabiren sich wahrnehmen lässt — diese Umstände, die nicht zufällig sein können, zwingen uns zu dem Schlusse, dass der Kabirencult und Hermes-Kadmos ursprünglich einander fremd und erst in Folge irgend welcher historischen Ereignisse mit einander in Verbindung getreten sind. Daraus folgt aber weiter, dass an eine Identität der Träger beider Culte, der Kadmeer und der Tyrrhener, nicht zu denken ist. Dagegen finden alle angeführten Data eine genügende Erklärung in der Voraussetzung, dass die Kadmeer bei ihrer Einwanderung in Böotien den Tyrrhenischen Stamm in der Umgegend von Theben, wo Reste des ihnen angehörigen Kabirencultes bis auf Pausanias Zeiten sich erhalten hatten [2]), angetroffen und

---

1) Proll. S. 151.

2) Paus. IX, 25, 5 ff.; zu Anthedon, IX, 22, 5.

denselben genöthigt haben, diese seine alten Sitze zu verlassen. Von ihren Siegern, mit denen sie bei ihrem Zurückweichen in mancherlei, eine Zeitlang vielleicht selbst freundliche Berührung traten, haben die Tyrrhener den Hermes-Kadmos sich angeeignet und von nun an denselben als einen Theil ihres angestammten Cultes in ihre neuen Wohnsitze übertragen, die sie zunächst, nach des Ephoros Zeugnisse [1]), in Attika fanden, ein Umstand, der auf einen von Norden her empfangenen Stoss deutet.

Den Tyrrhenischen Stamm sammt seinem Culte können wir aber auch nicht mit Müller für einen echt altgriechischen halten [2]). Es hindert uns daran schon die Thatsache, dass der Stamm nur auf einem einzigen und noch dazu ziemlich beschränkten Puncte des Griechischen Festlandes anzutreffen ist, während doch sonst die Griechischen Stämme sich in weiten Verzweigungen auszudehnen pflegen; es spricht ferner dagegen die Raschheit, mit der er aus dem Mutterlande verschwindet, fast ohne hier eine Spur seines Daseins zu hinterlassen; und endlich vor allen Dingen der Name seiner Gottheiten, den man sich vergeblich abgemüht hat aus dem Griechischen zu erklären, während dagegen das Semitische כבירים eine nicht nur etymologisch befriedigende, sondern auch durch andere Umstände sich empfehlende Erklärung gibt. כבירים bedeutet nämlich die Mächtigen, *μεγάλοι θεοί*, wie die Alten selbst erklären [3]), und ist eine im Orient mehrfach wiederkehrende, keineswegs immer dieselben Wesen bezeichnende, allge-

---

[1]) Ephor. bei Strab. IX. p. 401. vgl. Herod. VI, 137 ff. Thuc. IV, 109.

[2]) Orch. S. 120. 442.

[3]) Movers, die Phönizier I. S. 652.

meine Benennung der Gottheiten [1]); und ebenso werden auch die Samothrakischen Kabiren von den Griechen als *μεγάλοι θεοί* bezeichnet [2]). Wer sich nicht durch eine dem historischen Forscher, der sich von allen tendenziösen Behauptungen fern halten soll, übel anstehende Schwärmerei für die Reinheit und Ursprünglichkeit des Hellenischen Volkes und seiner Cultur die Augen gegen solche Thatsachen verschliessen lässt, der wird mit uns nicht nur den Semitischen Ursprung des Thebäisch-Samothrakischen Kabirencultes anerkennen [3]), sondern sich auch die daraus nothwendig sich ergebende Folgerung gefallen lassen, dass einst ein Semitischer Volksschwarm, eben jene Tyrrhener, in Böotien ansässig gewesen ist. Was also von Spuren Orientalischen Wesens in Böotien anzutreffen sein mag, wie z. B. die Sphinxsage [4]), das ist von diesen Tyrrhenern dorthin getragen. Doch wird man in dem Suchen darnach nicht zu weit gehen und namentlich keine tiefere Einwirkung auf die Griechische Religion voraussetzen dürfen; denn der ganze ohnehin wahrscheinlich nicht zahlreiche Schwarm ist durch die Einwanderung der Kadmeer aus dem Festlande hinausgeworfen worden, und zwar nicht erst, wie Müller annimmt, in der Zeit des Dorierzugs,

---

1) Eckermann Religionsgesch. II. S. 114. Jac. Wörterbuch s. v.

2) Movers a. a. O. Dion. Hal. I, 69.

3) Sind die Kabiren ursprünglich die Stammesgottheiten der Tyrrhener, so ist es auch unmöglich, dieselben mit Preller Gr. Myth. I. S. 119 auf die Thätigkeiten und Wirkungen der vulkanischen Kräfte zu beziehen, „welche in alter Zeit über diese ganze Gegend vom Thrakischen und Macedonischen Festlande bis zur kleinasiatischen Küste thätig gewesen zu sein scheinen."

4) Diese Sage haftet an denselben Localitäten, wo die Reste des Kabirencultes anzutreffen sind. Paus. IX, 26, 2.

sondern bedeutend früher, da die Kadmeer schon lange in Böotien sassen, als der Stoss erfolgte, der die Dorier aus ihren Sitzen am Parnass forttrieb [1]).

---

[1]) Da die Tyrrhener auch Pelasger heissen, ja von Herodot ausschliesslich mit dem letztern Namen bezeichnet werden, so könnte es scheinen, als ob ich der neuerdings wiederholt aufgestellten Ansicht, dass überhaupt die Pelasger Semitische Einwanderer gewesen seien, beitreten wollte. Das ist nicht der Fall; eben so wenig kann ich freilich die gewöhnliche Meinung theilen, die Pelasger seien die Urväter der Hellenen und von diesen national nicht verschieden. Vielmehr haben meine auf diesen Punct gerichteten Studien mir schon längst eine andere Ueberzeugung aufgedrängt, die ich hier kurz mittheilen will, später aber ausführlich darzulegen und zu begründen gedenke. Vor der Einwanderung der Hellenen war Griechenland besetzt von einer Zahl grösstentheils ursässiger (autochthonischer), zum Theil auch zugewanderter Stämme, die weder unter einander noch mit den Hellenen in irgend einer nähern Verwandtschaft standen. Durch die Hellenische Einwanderung wurden diese Stämme theils vertrieben, theils unterworfen und hellenisirt. Der Name Pelasger ist von Haus aus kein eigentlicher Volks- oder Stammesname, sondern wurde von den Hellenen ursprünglich zur Bezeichnung eines einzelnen ihnen zunächst entgegentretenden Stammes gebraucht, gewann aber im Laufe der Zeit eine allgemeinere Bedeutung und wurde im Bewusstsein der spätern Griechen fast zu einem Gesammtnamen für die ganze vorhellenische Bevölkerung, blieb jedoch immer sehr schwankend, so dass er mitunter selbst auf echthellenische Stämme angewandt wurde. Doch blickt ein dunkles Bewusstsein von einem nationalen Gegensatze zwischen Pelasgern und Hellenen noch erkennbar genug durch. Jene vorhellenischen Stämme waren aber keine Eicheln essende Wilde, sondern es ist eine selbsterworbene, mannigfaltige, zum Theil nicht unerhebliche Cultur durch die einwandernden Hellenen theils zertrümmert, theils aufgenommen und zu einer Hellenischen veredelt. — Der Gründe für diese Ansicht bieten sich so viele, und sie liegen zum Theil so nahe, dass vielleicht Mancher schon meiner Ansicht beitreten wird, ehe ich im Stande sein werde auf dieselbe zurückzukommen.

Bei der Schwäche der Müller'schen Beweisführung ist es nicht zu verwundern, dass der neueste Bearbeiter des Phönikischen Alterthums, Movers, der Müller'schen Kritik zwar in sofern sich anschliesst, dass er in Kadmos, Europa und Harmonia keine historischen Personen, sondern göttliche Wesen sieht, aber dennoch das Factum einer durch Kadmos repräsentirten Phönikischen Einwanderung als ein historisches anerkannt wissen will. Dieser Ansicht gemäss vindicirt er die genannten Wesen der Phönikischen Religion. Wie weit ihm diess gelungen sei, möge der Leser aus der folgenden kurzen Darlegung der von ihm vorgebrachten Hauptmomente entnehmen [1]).

Der Gott Taaut sei nach Philo derselbe, welchen die Hellenen Hermes nennen. Sein Name bedeute die Schlange. Varro erkläre ihn für den Himmel, woraus zu schliessen, dass er eine zeugende oder phallische Gottheit gewesen sei. Ausserdem sei er Gott der Intelligenz, da er mit der Göttin der Weisheit Athene als Rathgeber des Demiurgen El oder Saturnus auftrete, als ἱερογραμματεύς ihm zur Seite stehend. Dann gelte er, wie der Aegyptische Hermes, für den Erfinder der Wissenschaften und Künste, namentlich der Schrift.

Ihm sei nahe verwandt der Agathodämon oder Surmubel. Der Name Surmubel bedeute Schlange des Baal. Der erste Theil des Namens sei zusammenzustellen mit dem Chaldäischen Hhurman und dem Syrischen Hharmono, die beide die Schlange bedeuteten. Dasselbe Wort sei Ἁρμονία, deren Symbol der ὅρμος oder Schlangenreif sei [2]).

---

[1]) Movers, die Phönizier. I. S. 500 ff.

[2]) Das echt griechische Wort Ἁρμονία aus dem Orient herzuleiten ist masslose Willkür. Wodurch Movers sich berechtigt

Von Surmubel sei unzertrennlich die ihm beigesellte Thuro, Doto, Chusarthis oder Harmonia. Thuro bedeute das Gesetz, womit Doto, die zu Gabala in Syrophönikien einen Tempel hatte, wo der berühmte πέπλος der Harmonia aufbewahrt wurde [1]), gleichbedeutend sei; der Name Chusarthis, welcher als Beiname der Thuro angegeben werde, bedeute Harmonie [nach einer Etymologie, über deren Richtigkeit mir kein Urtheil zusteht]. Harmonia sei aber eine Phönikische Göttin. Darüber lasse der Umstand, dass Kadmos bei den Phönikiern, im Phönikischen Kabirendienste auf Samothrake und in Theben der Kosmos gewesen (?) und dass die ganze gräcisirte Kadmosmythe Phönikisch sei [das wäre doch erst zu beweisen], kein Bedenken übrig. Vor allem komme, um diess mit aller Evidenz nachzuweisen, in Betracht, was die Griechen von dem

---

glauben kann, jenen in den griechischen Mythen so oft erwähnten Schmuck als einen Schlangenreif zu bezeichnen, ist mir unbekannt.

[1]) Paus. II, 1, 8 spricht allerdings von diesem Tempel und dem darin aufbewahrten Peplos. Ihm gilt aber Doto als eine Nereide, welche auch dem Homer und Hesiod bekannt ist, und er fügt in Betreff des Peplos hinzu: ὃν Ἕλληνες Ἐριφύλην λέγουσιν ἐπὶ τῷ παιδὶ λαβεῖν Ἀλκμαίωνι. Also nicht die Phönikier, sondern die Hellenen erkannten in jenem Peplos den sagenberühmten Schmuck der Eriphyle – eins von den unzähligen Beispielen, wo das mythenerzeugende Hellas die Gebilde seiner Phantasie auf das Ausland übertrug und dort Anknüpfungspuncte für dieselben fand. Diesem Streben kamen die Phönikier willig entgegen, wie Movers I. S. 83 selbst zugesteht: „Die Phönikier spielen (bei der Vermischung des Orientalischen und Hellenischen) dieselbe Rolle, wie die Aegypter bei den Griechen, und scheuen selbst keine Lüge und Fälschung, um ihre eigenen Mythen nach denen der Griechen zu modeln oder sie mit einander zu combiniren."

Halsband, ὅρμος, und dem πέπλος fabelten. Beide, in Phönikischen Tempeln aufbewahrt [1]), stammten aus Phönikien und hätten eine symbolische Bedeutung. Der ὅρμος müsse für Phönikisch gehalten werden, weil schon Homer ihn erwähne, denn solche kunstvolle Schmucksachen hätten die Griechen in Homer's Zeiten von den Phönikiern gekannt; auch die πέπλοι hätten die Griechen damals noch nicht verfertigen können [2]). Die künstlich gewebten πέπλοι bildeten einen Hauptschmuck in den Phönikischen Tempeln. Der ὅρμος sei ein Bild der Harmonie im Kosmos, der πέπλος ein Bild der Weltordnung [3]).

Dass Kadmos ein Wesen der Phönikischen Götterlehre sei, zeige zunächst die Erzählung des Euhemeros,

---

[1]) Wie viel auf diesen Umstand rücksichtlich des Peplos zu geben sei, haben wir schon gesehen. Ein ὅρμος, den man für den bekannten Unglücksschmuck ausgab, befand sich allerdings nach Paus. IX, 41, 2 in dem Tempel der Aphrodite und des Adonis zu Amathus. Indessen zweifelt Pausanias selbst an der Identität, freilich aus Gründen, die für denjenigen, welcher dem Schmuck nur eine mythische Existenz zuerkennt, kein Gewicht haben können. Wenn übrigens auch jener Tempel Phönikischen Ursprungs war, so sind es doch ohne Zweifel die Hellenischen Ansiedler Cypern's, welchen die Meinung, es sei der dort aufbewahrte Schmuck der im Griechischen Mythus berühmte, ihren Ursprung verdankt.

[2]) Ein sonderbares Argument, selbst wenn man zugeben will, dass künstliche Arbeiten der Art zu Homer's Zeiten den Griechen nur von den Pkönikiern kamen.

[3]) Gegen diese ganze Argumentation spricht, von Anderm abgesehen, schon der Umstand, dass jene Schmucksachen erst in den Mythen von Amphiaraos und Alkmaion ihre rechte Bedeutsamkeit erhalten, in dem Kadmosmythus dagegen eine so untergeordnete Rolle spielen, dass man sie ganz bei Seite lassen kann, ohne den Zusammenhang des Mythus zu stören.

dass Kadmos nach Angabe der Sidonier ein Koch des Königs von Sidon gewesen sei, der mit Harmonia, einer Flötenspielerin desselben, sich flüchtig gemacht hätte, worin man keine willkürliche Dichtung, sondern nur eine Euhemeristische Parodie der Phönikischen Mythe zu sehen habe. In der Phönikischen Mythe von den Kämpfen des Zeus mit Typhon trete er an die Stelle des Hermes als Rathgeber des überwundenen Zeus [1]). Aus dieser Verbindung des Kadmos mit der Mythe von Typhon erhelle zugleich, in welchem Zusammenhange die von Euhemeros erzählte Flucht des Kadmos mit der Harmonia ursprünglich gestanden habe. Als Typhon herrschte, werde erzählt, flüchteten alle Götter und verbargen sich unter Thiergestalt. Auch Kadmos und Harmonia seien nach Illyrien geflohen, wo sie in Schlangen verwandelt oder als Schlangen ins Elysium aufgenommen wurden. Eine Flucht des Kadmos mit Harmonia hätten also auch die Griechen gekannt, nur scheine sie nicht recht motivirt, und man dürfe vermuthen, dass diese Flucht und Metamorphose nur ein Bruchstück aus der Mythe von Typhon gewesen, nach der die Götter sich ein Jeder in das Thier verwandelte, welches ihm heilig gewesen [2]). In den Kabirenmysterien auf Samothrake sei Harmonia bei gewissen Festen gesucht, und auch hier habe es geheissen, dass sie mit Kadmos entflohen sei. Wenn diese Mythe von der Flucht des Kadmos dieselbe sei mit der Sidonischen, so folge, dass auch die Sitte, die verschwundene Göttin zu su-

---

[1]) Daraus erhellt nur, dass auch den Spätern noch die ursprüngliche Identität des Kadmos mit dem Griechischen Hermes bekannt war, nichts weiter.

[2]) Wenn man die Ueberlieferung so willkürlich zustutzt, so kann man am Ende Alles beweisen.

chen, aus Phönikien stamme; denn die Mythe sei doch, wie in dergleichen Fällen immer, aus dem Cultus entstanden. Hiernach sei auch die berühmte Vermählung des Kadmos mit der Harmonia, welche bald in Theben, bald in Samothrake Statt gefunden, und wobei Harmonia die mysteriösen Geschenke von den Göttern empfangen haben solle, zu würdigen; denn wenn das Suchen nach dem verschwundenen Götterpaare [1]) oder nach ihren Bildern die Mythe von der Flucht veranlasst habe oder doch davon unzertrennlich sei, so gelte von der Hochzeitsfeier, welche der Flucht folgte, das Gleiche, dass sie nämlich die Deutung eines Festes sei, welches auch in Tyrus gefeiert worden, wo man in dem sogenannten Agenorium das Schlafgemach des Kadmos nach Nonnus zeigte [2]). Vermuthlich sei dieses ein Fest gewesen, gefeiert nach einer Zeit, in der Typhon die Oberhand gehabt habe, am Anfange des Frühjahrs oder zu Ende der Sommerhitze, wann die vor ihm entwichene Harmonia oder Schönheit und Ordnung in der Natur sich wieder mit dem κόσμος vereinigten und auch in Aegypten die entflohenen Götter wieder zurückzukehren pflegten.

Der Name des Kadmos sei, wie sich denken lasse, Phönikisch. Kadmon bedeute der Alte [3]). Er stehe so

---

[1]) Ephor. bei Schol. Eur. Phoen. 7, welchem wir die Nachricht von jenem Samothrakischen Festgebrauch verdanken, weiss nur von einem Suchen nach der Harmonia.

[2]) Man beachte wohl, dass diese Angabe des Nonnus der einzige Stützpunct für die Vermuthung ist, dass man in Tyrus ein solches Fest gefeiert habe.

[3]) Der Name Kadmos lässt sich sprachlich aus dem Griechischen leicht und ungezwungen erklären und hat überdies auf Griechischem Boden eine sachliche Beziehung (auf den Volksstamm der Kadmeer), welche eine Herleitung aus dem Semiti-

auch dem Namen nach dem Erfinder der Phönikischen Schrift, der Himmelsschlange Ophion gleich, der ebenfalls *γέρων Ὀφίων* heisse.

Auf diese Etymologie und auf die Verbindung mit Harmonia, für welche ebenfalls mit Hülfe von Etymologieen Thuro und Doto substituirt werden, stützt sich nun die Behauptung der Identität des Kadmos mit Surmubel [1]), und wie dieser seinerseits wieder auf Taaut oder Hermes zurückgeführt wird, so wird auch der Name Hermes nur als Masculinarform von Harmonia angesehen.

Wir haben den Gang der Movers'schen Argumentation so treu als möglich wiedergegeben. Dieselbe noch mit andern Gründen, als den in den Anmerkungen beiläufig gegebenen, zu bekämpfen scheint überflüssig, da jeder verständige Leser mit uns einsehen wird, dass wir hier nichts haben als eine Reihe regelloser Combinationen, die kaum in sich verständlich und auf ein Material gestützt sind, das ohne Kritik aus allen Winkeln zusammengelesen ist.

---

schen geradezu unmöglich macht. Das Einzige, was Movers dafür anführen könnte, ist, dass man in Tyrus in dem s. g. Agenorium das Schlafgemach des Kadmos zeigte. Aber da Agenor auch nach Movers Geständnis (II, 1. S. 129 ff.) dem Griechischen Mythus angehörte, so sehen wir eben darin einen klaren Beweis, dass die Phönikier die ihrem Stolze schmeichelnde Erzählung von der Phönikischen Herkunft des Kadmos sich angeeignet und durch Gründung eines Tempels zu befestigen gesucht hatten. Sodann ist doch die von Movers angenommene Bedeutung des Namens so unpassend als möglich für den Griechischen Heroen und den durch ihn repräsentirten Volksstamm, und nicht weniger für den Gott Hermes, den ja die Griechische Kunst besonders gern als jugendlichen Gott darzustellen pflegte.

[1]) Vgl. Movers I. S. 108.

Hiernach muss dieser Versuch, den Kadmos-Hermes als ein göttliches Wesen der Phönikischen Religion zu vindiciren, als gänzlich mislungen betrachtet werden. Es erscheint also auch von dieser Seite die Annahme einer mythisch durch Kadmos repräsentirten Einwanderung von Phönikien nach Theben unhaltbar. Versuchen wir nun zu ermitteln, auf welche Weise die gewöhnliche Tradition entstanden sein mag.

Da müssen wir nun zunächst die Vermuthung zurückweisen, welche sich dem, der die Semitische Abkunft der Tyrrhener mit uns anzunehmen geneigt ist, leicht aufdrängen könnte, dass nämlich durch den Contact der Kadmeer mit den Tyrrhenern, die man später vielleicht für Phönikier gehalten habe, der mythische Repräsentant jener zu einem Stammverwandten dieser geworden sein möchte. Es würde für diese Hypothese jeglicher positive Anhaltspunct fehlen. Gehen wir dagegen den Spuren der Sage selbst nach, so bietet sich Folgendes:

In den ältesten Quellen heisst Europa Tochter des Phoinix [1]), während Kadmos durchweg als Sohn des Agenor und Bruder des Phoinix bezeichnet wird. Diese genealogische Differenz zwischen beiden Geschwistern kann nicht ohne Grund sein. Es muss daraus gefolgert werden, dass Phönikische Abkunft — denn darauf soll offenbar die Vaterschaft des Phoinix deuten — zunächst nur von Europa angenommen und erst später auf Grund dieses Glaubens auch dem Kadmos zugeschrieben sei [2]). Nun haben wir zwar den Namen Eu-

[1]) Hom. Il. XIV, 321. Apollod. III, 1, 1. vgl. Heyne Obss. p. 212.

[2]) Das brüderliche Verhältnis des Kadmos zu Phoinix ist auch genau genommen geradezu ein Protest der Sage selbst gegen die Phönikische Abkunft des erstern. Vgl. oben S. 59.

ropa in Böotien heimisch gefunden (oben S. 235), allein der gewöhnliche Mythus kennt doch die Europa nur in Kreta. Daraus ergibt sich, dass nirgend anders als in Kreta der Ursprung jener Genealogie gesucht werden darf. Nun haben wir oben gesehen, dass Kadmos und Europa die heroischen Metamorphosen des Hermes und der Demeter und diese beiden die Stammesgottheiten der zunächst in Böotien heimischen Kadmeer sind, und dass erst durch eine Wanderung Kadmeischer und Achäischer Volksbestandtheile von Böotien nach Kreta die traditionelle Form des Mythus sich gebildet hat, in welcher der erste Act in Kreta, der zweite in Böotien abspielt. Liesse sich also nachweisen, dass auf dieser Insel eine Berührung und theilweise Mischung mit Phönikiern stattgefunden habe, so wäre das Räthsel der Phönikischen Abkunft der Europa befriedigend gelöst, da ein solches Ereignis kaum anders als in Form einer genealogischen Verknüpfung der beiderseitigen Heroen im Mythus sich ausdrücken konnte. Zugleich würde der sichtbare Einfluss, den die Kretische Ansiedlung auf die Umgestaltung des ganzen Mythus, natürlich in Folge eines noch längere Zeit hindurch dauernden lebhaften Verkehrs der Ansiedler mit dem Mutterlande, ausgeübt hat, hinreichend erklären, wie auch Kadmos, den der Mythus nicht mit nach Kreta hinüber genommen hat, in diese genealogische Verbindung hineingezogen werden konnte [1]).

[1]) Die Rückwirkung der Colonieen auf die Sagen des Mutterlandes haben wir schon mehrfach zu erkennen Gelegenheit gehabt. Triopas wird ein Argivischer König, der Streit der Danaiden mit den Aegyptiaden zieht sich nach Argolis hinüber, Peleus wird zu einem Aegineten u. s. w. Es verdient dieser Umstand eine noch viel genauere Beachtung, als ihm bisher zu Theil geworden ist.

Das Vorhandensein Phönikischer Ansiedler auf Kreta hätte nun wohl an sich durchaus nichts Unwahrscheinliches: ja man könnte meinen, dass der Mythus von der Entführung der Europa aus Phönikien das Factum einer Phönikischen Einwanderung darstelle, da ein solches, wie wir an den Beispielen von Kyrene und Aigina gesehen haben, sehr wohl mythisch als Entführung einer Phönikischen Jungfrau gefasst werden konnte. Allein einmal bliebe es dabei unerklärlich, warum denn der Gott Zeus der Entführer ist [1]), und zweitens könnten wir dann doch erwarten, dass ausserdem andere Spuren dieses Ereignisses sich auffinden liessen. Diess ist aber nicht der Fall. Zwar scheinen die Phönikier an einigen Puncten der Küste, namentlich in der Stadt Itanos, Handelsniederlassungen gehabt zu haben [2]), indessen lässt sich daraus noch nicht schliessen, dass eine erhebliche Zahl dieses Volkes auf der Insel sich niedergelassen hatte. Zudem müsste, wenn die Entführung der Europa auf Phönikische Colonisirung gedeutet werden sollte, die Hauptniederlassung in Gortys stattgefunden haben, da in dieser Stadt der Mythus local war. Denn hier zeigte man die Platane, unter welcher Zeus die Liebe der Jungfrau genossen haben sollte; hier feierte man Feste, welche in Beziehung auf dieselbe standen und prägte Münzen, auf welchen Scenen aus dem Mythus dargestellt waren [3]). Aber es fehlt jegli-

[1]) Die Entführung durch Zeus scheint auf den Antheil und die Führerschaft der Achäer bei der Wanderung von Böotien nach Kreta zu deuten. Doch war auch bereits in dem religiösen Kern des Mythus von einer Entführung der Europa die Rede, wie ein ander Mal gezeigt werden soll.

[2]) Hoeck Kreta I. S. 76 f. Movers II, 2. S. 259 f.

[3]) Hoeck Kreta I. S. 102 ff.

cher Beweis, dass Gortys von Phönikiern colonisirt gewesen, wenn man nicht den Mythus von der Europa selbst dafür annehmen und den derselben erwiesenen Cult als ein Bruchstück Phönikischer Religion fassen will, was doch nach allem Bisherigen geradezu als eine Unmöglichkeit bezeichnet werden muss.

Demnach werden wir den Gedanken, dass eine Mischung der Kadmeischen Ansiedler mit Phönikiern aus Kanaan dem Mythus zum Grunde liege, aufgeben müssen, wenn wir uns nicht so obenhin auf eine gewisse allgemeine Wahrscheinlichkeit berufen wollen. Es bleibt nur noch die eine Möglichkeit zu untersuchen übrig, ob nicht hier unter dem Namen Phoinix ein anderes Volk repräsentirt sein könne, als das bekannte Kanaanitische. Denn dass in den spätern Berichten die Städte Tyrus oder Sidon ausdrücklich als Heimat der Europa und des Kadmos bezeichnet werden, verdient durchaus keine Rücksicht: Jedermann weiss, was es mit derartigen Angaben auf sich hat. Jene angedeutete Möglichkeit empfiehlt sich zunächst durch die Thatsache, dass die Namen *Φοινίκη* und *Φοίνικες* echt Hellenischen Ursprungs sind und bei ihrer eigentlich appellativen Natur [1]) nichts der Annahme im Wege steht, dass sie ursprünglich eine weitere oder doch weniger bestimmte Bedeutung gehabt haben mögen, als späterhin. Ein speciellerer Anhaltspunct bietet sich uns dann in dem Umstande, dass Korinna und Bakchylides den Namen *Φοινίκη* von dem Lande der Karier in Kleinasien gebraucht haben [2]). Ausserdem wissen wir, dass vor Alters Karier und Phönikier namentlich auf den Griechi-

---

[1]) Ueber ihre Bedeutung s. Movers II, 1. S. 1 ff.

[2]) Bei Athen. IV, 76. p. 174. Gleichfalls fand sich hier ein Berg und Kastell Phoinix. Ptol. V, 2. p. 318.

schen Inseln vielfach neben einander gehaust haben. „Der Antheil, sagt Movers, den das im Alterthume berühmte See- und Söldnervolk der Karier an den Unternehmungen der Phönikier hatte, kann, nach den überaus zahlreichen Andeutungen und nach ausdrücklichen Nachrichten zu urtheilen, wohl nicht hoch genug angeschlagen werden. Gleichmässig mit den Phönikiern wohnten sie nach Thukydides [1]) auf den Inseln, gleichzeitig und fast eben so ohne nachhaltige Spuren verschwinden sie mit ihnen wieder seit der Ionischen Wanderung. Wo sie im Alterthum wohnten, da wird häufig Phönikischer Colonisten gedacht, und wir werden bis in die fernen Westländer ihre Spuren in Phönikischen Anlagen nachweisen. Selbst in Phönikien kommen Karier vor, wie in Tyrus, wo sie die spätere Bevölkerung gebildet haben sollen, und im nördlichen Theile des Landes, wo eines von ihnen genannten Ortes, Karôn Potamoi, gedacht wird“.[2]). Unter solchen Umständen war es kaum möglich, dass die Hellenen, als sie anfingen mit beiden Völkern in Berührung zu kommen, dieselben stets genau von einander zu scheiden vermochten, und der von ihnen erfundene Name umfasste wahrscheinlich beide Völker so lange, bis eine genauere Bekanntschaft die Verschiedenheiten in Sprache, Sitte u. s. w. bestimmter hervortreten liess.

Dass also der angebliche Vater der Europa als ein Repräsentant der Karier angesehen werden kann, muss eingeräumt werden; es lässt sich aber darthun, dass die Kretische Sage denselben wirklich nur als solchen gefasst hat.

Solinus erzählt, dass die Gortynier den Atymnos

---

[1]) Thuc. I, 8.

[2]) Movers II, 2. S. 17 ff.

als Bruder der Europa verehrt hätten [1]). Einen Atymnos als Sohn des Phoinix und der Kassiepeia kennt auch der Scholiast des Apollonius, der hinzufügt, dass er in Wahrheit Sohn des Zeus gewesen sei [2]). Vergleichen wir damit den Bericht des Clemens, dass Zeus mit Kassiopeia in Gestalt ihres Mannes Phoinix den Atymnos erzeugt habe [3]), so ist klar, dass der Atymnios, welchen Apollodor als Sohn des Zeus und der Kassiepeia nennt [4]), kein anderer ist. Dieser Atymnos oder Atymnios ist aber entschieden Karischen Ursprungs. Denn von ihm kann man den Atymnios nicht scheiden, welcher in der Ilias als Genosse des Sarpedon genannt wird [5]); zumal Apollodor seinen Atymnios ebenfalls als Geliebten des Sarpedon bezeichnet. Der Homerische Atymnios ist aber Sohn des Amisodaros, Königs in Karien, der die Chimära aufgenährt hatte [6]). Auch heisst Branchos, der Eponymos der Branchiden, ein Sohn des Atymnos [7]); und mehrere Karische Eigennamen haben sich erhalten, welche in Beziehung zu jenem Heroen zu stehen scheinen [8]). Wenn also der Karische Heros Atymnos oder Atymnios Sohn des Phoinix genannt wird, so darf in diesem Falle der Name Phoinix nur auf die Karier bezogen werden, und da Europa

---

1) Solin. c. XVII. vgl. Hoeck Kreta. S. 105.
2) Schol. Apoll. Rh. II, 178.
3) Clem. Recogn. X, 22.
4) Apollod. III, 1, 2.
5) Hom. Il. XVI, 317 ff.
6) Jac. Wörterb. s. v.
7) Clem. Hom. V, 18.
8) *Τύμνης* Herod. V, 37. VII, 98. *Τύμνος* und *Τύμνισσος* Steph. Byz. s. v. Athymbrios, wofür Hoeck Athymnios vermuthet, wurde bei den Kariern göttlich verehrt; Hoeck Kreta II. S. 327. vgl. Movers II, 2. S. 81.

in dem Gortynischen Culte als Schwester eben jenes Atymnos galt [1]), so ist bewiesen, dass ihr angeblicher Vater wirklich die Karier bezeichnet und erst späterhin fälschlich auf die Kanaanitischen Phönikier bezogen worden ist; woraus sich dann von selbst ergibt, dass ein Zusammentreffen Kadmeischer und Karischer Volksbestandtheile in Gortys den Grund zu dieser Genealogie gelegt hat.

Diese Argumentation findet ihre Bestätigung noch von einer andern Seite her. Es wird zwar nirgend direct gemeldet, dass Karier auf Kreta gesessen haben [2]); allein jedenfalls ist eine enge Berührung derselben mit den von Minos repräsentirten Bewohnern Kreta's durch die glaubhaftesten Berichte bezeugt. Minos soll nach Thukydides die Karier von den Kykladischen Inseln vertrieben haben [3]); und Herodot erzählt, die Karier seien vor Alters Unterthanen des Minos gewesen und hätten unter dem Namen Leleger die Inseln bewohnt; statt des Tributs hätten sie dem Minos, wenn er ihrer bedurfte, die Schiffe bemannt [4]). Diesen Berichten steht ein Mythus zur Seite, der dieselben nicht nur bestätigt, sondern auch eine ehemalige Sesshaftigkeit und Herrschaft der Karier auf Kreta selbst verbürgt. Asterion oder Asterios, der Herrscher von Kreta, heirathete die Europa und erzog ihre mit Zeus erzeugten Söhne. Als er kinderlos gestorben war, erhielt Minos die Herrschaft [5]). In diesem Asterion oder Asterios lassen fol-

---

[1]) Auf dieses geschwisterliche Verhältnis weist auch die Angabe, dass Europa Tochter der Kassiepeia gewesen sei, Eustath. p. 989, 34.

[2]) Hoeck Kreta II. S. 6.

[3]) Thuc. I, 4.

[4]) Herod. I, 171.

[5]) Apollod. III, 1, 2. 3. Diod. Sic. IV, 60. Schol. Il.

gende Combinationen einen heroischen Repräsentanten der Karier erkennen. Die Insel Delos war ohne Zweifel ehedem von Kariern bewohnt; denn als im Laufe des Peloponnesischen Krieges die Insel von den Athenern gereinigt und die Gräber weggeschafft wurden, erkannte man über die Hälfte der Todten als Karier [1]). Nun führte aber Delos vor Alters den Namen Asteria [2]), und möge nun dieser auch, wie es scheint, als ein von Griechen herrührender betrachtet werden müssen, so darf doch angenommen werden, dass die Insel diesen ihren ältern Namen eben zur Zeit der Karier geführt habe [3]). Diese Vermuthung erhält einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit durch die Milesische Landessage. Zwei Geschlechter hindurch, erzählten die Milesier [4]), habe ihr Land Anaktoria geheissen unter dem Autochthonen Anax und dem Sohne desselben, Asterios. Der Name Milet stamme von einem gewissen Miletos, welcher mit seinem Anhang vor Minos aus Kreta hierher geflohen sei. Mit den Ankömmlingen hätten die vorher hier sesshaften Karier [5]) sich in gemeinsamen

---

XII, 397. Der Name wurde auch auf den Minotaur übertragen. Apollod. III, 1, 4. Paus. II, 31, 1.

1) Thuc. I, 8.

2) Apollod. I, 4, 1. Heyne Obss. p. 18.

3) Merkwürdig und bestätigend für die enge Beziehung der Karier zu den Phönikiern ist der Umstand, dass der bekannte Mythus von der schwimmenden Insel auch von der Insel, auf welcher Tyrus lag, erzählt wird, und dass Asteria Mutter des Tyrischen Herakles heisst. Movers I. S. 637.

4) Paus. VII, 2, 5.

5) Vgl. Hom. Il. II, 867 ff.:

Νάστης αὖ Καρῶν ἡγήσατο βαρβαροφώνων
οἱ Μίλητον ἔχον, Φθειρῶν τ' ὄρος ἀκριτόφυλλον,
Μαιάνδρου τε ῥοάς, Μυκάλης τ' αἰπεινὰ κάρηνα.

Wohnsitzen vereinigt. Ueberreste der Karier fanden noch die später einwandernden Neliden dort vor [1]; womit zu verbinden ist, dass Apollodor einen Asterios unter den Söhnen des Neleus aufführt [2]. Auch führte eine vor der Stadt belegene kleine Insel den Namen des Asterios, und man erzählte, dass dort Asterios, Sohn des Anax und Enkel der Ge, begraben liege [3]. Dieser Milesische Asterios kann demnach nur als Repräsentant der Karier gefasst werden. Aus diesem allen folgt, dass auch der Gemahl der Europa und Stiefvater des Minos auf die Karier zu beziehen ist, und vermuthlich erhielt der Karische Heros jenen Namen deshalb, weil die Insel Asteria oder Delos zu der Zeit, als die Hellenen mit jenem Volke auf den Inseln des Aegäischen Meeres in Berührung kamen, den Mittelpunct Karischer Macht bildete oder den Hellenen doch als solcher erschien. Das Verhältnis aber, in welches der Kretische Asterios zu Minos gesetzt ist, erweist sich als echt mythische Einkleidung der Thatsache, dass vor der Minoischen Periode Karer auch hier mächtig waren — denn Kinderlosigkeit eines Heroen ist der mythische Ausdruck für die Vertreibung oder Unterwerfung des durch ihn repräsentirten Stammes [4] — und seine Ehe mit Europa deutet sich von selbst auf jene Vereinigung Karischer und Kadmeischer Volksbestandtheile, welche in der genealogischen Verknüpfung der Kadmeischen Heroine mit Phoinix und Atymnos in analoger Weise sich ausspricht. —

---

1) Ael. V. H. VIII, 5.

2) Apollod. I, 9, 9.

3) Paus. 1, 35, 6.

4) S. oben S. 222. 232. Anm. 2.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

So hoffen wir denn auch diese Einwanderungssage beseitigt und überhaupt die Brücken abgebrochen zu haben, welche der Unkritik und der Hypothesensucht so oft als willkommene Strasse haben dienen müssen. Denn den Aegypter Kekrops überlassen wir gern einem Jeden zu beliebigem Gebrauche, der zuvor gegen O. Müller [1]) dargethan haben wird, dass seine Aegyptische Abkunft wirklich auf altmythischer Ueberlieferung beruhe.

---

[1]) Orch. S. 106 ff.

Register

der

mythischen Personennamen.

Achaios 240 f. 244 f.
Achilleus 77 f. 273.
Aeimnestos 7.
Aeneas 255.
Aethlios 232.
Agamemnon 273.
Agenor 39. 58. 106.
Aglauros 263.
Agrios 106.
Aiakos 71. 73 f. 76 ff. 81 f. 93. 233. 240.
Aias 204. 232 f. 239.
Aigeus 146. 238.
Aigialeus 222.
Aigina 76 ff. 90 ff. 143. 307.
Aigyptos 44. 46 ff. 52 f. 58 ff. 227. 246.
Aiolos 89. 144. 163. 165 f. 222. 229. 244. 246. 252 f.
Aitolos 32. 74. 89.
Akastos 221. 224 ff.
Aktaion 229. 233. 238.
Aktor 212 f. 221 f.
Alkidokos 31. 33.
Aloiden 184.
Amisodaros 310.
Amphiktyon 22. 244.
Amphion 142. 160. 234.
Amymone 45. 47. 50 f. 61. 280.
Amythaon 162 ff. 225.
Anax 312 f.
Anchinoe 58.
Andropompos 159.
Ankaios 211. 217.
Anthes 18.
Aphareus 216.
Apollo 8. 23. 131. 245. 256 ff. 271. 277.
— Delphinios 270.
— Triopios 18.
Aphrodite 108 f. 254. 271.
Apis 32. 58. 82.
Archandros 241.
Architeles 241.
Argos 39.
Ares 8. 106. 109. 127. 151 f. 182. 184. 259. 271.
Artemis 271.
Asopos 71. 79. 90 f.
Asklepios 19 f.
Asteria 47.
Asterion, Asterios 311 ff.

Astydameia 225 ff.
Atalante 223.
Athamas 229. 234. 290.
Athena 5. 52. 259 ff. 271.
Atreus 203 ff.
Atymnios, Atymnos 309 ff.
Autolykos 158.

Belos 58.
Bias 162. 177. 185. 240. 252.
Boros 159.
Branchos 310.

Cheiron 78. 223.
Chloris 142. 159 f.
Chryses 145.
Chrysippos 203 ff. 226.
Chrysogeneia 145.
Chthonia 154.

Danae 47. 51.
Danaiden 44 ff. 227.
Danaos 42 ff. 97. 246.
Degmenos 104 f.
Deion 163. 166.
Deiphontes 75.
Demeter 18. 34 ff. 107. 167 ff. 235 ff. 258. 271. 306.
— Panachaia 219.
Deukalion 189 ff. 220. 232 f. 236. 238. 244. 246.
Dione 248 f. 254 ff.
Dionysos 127. 131. 258. 271.
— Zagreus 111.
Dios 104 f.
Dioskuren 209 ff. 224.
Doros 89. 244. 246. 256.
Dotis 16 f. 21.

Eidomene 127. 226.
Elatos 21.
Endeis 78. 91.
Endymion 32. 232.
Epaphos 46. 56 ff.
Epeios 212.
Erichthonios 5. 261 f.
Erysichthon 34 ff.
Eunomos 23.
Euphemos 23. 33.
Europa 58. 235 f. 295. 299. 305 ff.
Eurotas 92. 217.
Eurysakes 204. 226.
Eurystheus 203. 207.
Eurytion 221 f.
Eurytos 212 ff.

Ge 154. 313.
Graikos 196.

Hades 151 ff. 252. 271. 274 f.
Harmonia 299.
Hekatoncheiren 184.
Helios 271.
Helle 234.
Hellen 22. 89. 189 ff. 196. 244. 246. 256.
Hephaistos 239. 259 ff.
Hera 4. 109. 182. 220. 249 ff. 265. 271.
— Akraia 252.
— Ἀργεία 252.
Herakles 107. 312.
Hermes 8. 109. 154. 159. 234 ff. 257 f. 271. 295. 306.
Hermippe 145.
Herse 263.
Hippodameia 104 ff. 204. 217. 226.
Hippokoon 210.
Hippolyte 226.
Hypermnestra 45 f. 61.
Hypseus 23. 26.

Ialysos 16.
Iapetos 276.

Iason 224.
Iasos 39.
Idas 216.
Ilos 96. 102.
Inachos 4. 22. 92. 280.
Io 46. 57 f. 207.
Ion 240. 244 ff.
Iphigeneia 220.
Iphiklos 163. 176 f. 180. 184 f. 204.
Ismenos 91.
Juno 255.
Jupiter 255.

Kabeiren 217. 294 ff.
Kadmos 7. 58. 78. 97. 235 ff. 258. 293 ff.
Kadmos-Hermes 294 ff.
Kalirrhoe 145.
Kanake 25 f.
Kassiepeia, Kassiopeia 310.
Kaukon 156.
Kekrops 97. 314.
Kentauren 223.
Kepheus 56.
Kilix 58.
Killas, Killos 103. 109.
Kirke 158.
Kleone 91.
Kleuas 102.
Klymene 163.
Klymenos 154. 158. 163.
Kora 172.
Koronis 21.
Koronos 21.
Kretheus 144. 163 ff. 224. 226.
Kronos 112 f. 152. 182. 184. 187. 205. 275. 289. 291.
Kteatos 212 ff.
Kyrene 23. 27. 76. 307.

Lakedaimon 22. 217 f.
Lapithes 25 f.
Leda 209 f.
Lelex 210 f. 216 f.
Libya 58.
Lokros 232.
Lykaon 112 f. 179. 189. 205. 275. 290 f.
Lykos 166. 238.
Lykurgos 206.
Lynkeus 46 f. 61. 216.

Malaos 102.
Megapenthes 207.
Megaros 209.
Medea 252.
Melampus 6. 162. 173. 176 f. 252.
Melanthos 159.
Memphis 92.
Menelaos 207. 217. 245. 273.
Menesthios 77.
Merops 25.
Messene 39.
Mestra 35 ff.
Metis 266 ff.
Miletos 312.
Minos 236. 311 ff.
Minotauros 312.
Minthe 155.
Minyas 145. 160.
Molos 106. 159. 213.
Molione 212.
Molionen 212 ff. 234.
Mykene 92.
Myrmidon 222.
Myrtilos 109 f.

Nausos 17.
Neilos 92.
Neleus 103. 142. 146 ff. 224. 246. 274. 313.
Nestor 212.
Nikippe 203.

Nisos 238
Nyktimos 192.

Oineus 106.
Oinomaos 104 ff. 207.
Okeanos 276.
Opheltes 206.
Opus 232.
Ornytion 166.
Oxylos 31 ff. 74. 104 f.

Pallas 238.
Pandion 238 f.
Pandora 6. 220.
Pandrosos 263.
Patroklos 77. 273.
Peirene 47.
Peisidike 222.
Pelasgos 39. 91.
Peleus 69 ff. 99. 220 ff. 233. 239.
Pelias 143 ff. 224. 246. 274.
Pelops 95 ff. 149. 177. 188. 203. 205. 217. 226. 242. 275.
Penthilos 158.
Perieres 253.
Pierges 28.
Pero 160 ff. 177. 179. 181. 184.
Periklymenos 157 f.
Persephone 159 ff. 167 ff. 182. 185 f. 218. 271.
Perseus 51. 56. 207.
Phersephone 160.
Phineus 56.
Phlegyas 20 f.
Phlyos 166.
Phoinix 58. 305 ff.
Phokos 71. 81 f. 166. 233. 239.
Phorbas 18. 39 f.
Phrixos 229. 234.
Phthios 191.
Phylakos 163. 178. 183 f.
Physadeia 47.
Pluto 154. 204. 226.
Podarkes 162. 204. 226.
Polydora 77. 220.
Polykaon 216.
Porthaon, Portheus 106.
Poseidon 4. 18. 24 ff. 35. 58. 111. 143 ff. 158. 160. 212. 216. 225. 245. 271. 274.
— Samios 145.
— Tainarios 146.
Protogeneia 232.
Proitos 253.
Prometheus 3. 190 f. 207.
Psamathe 81.
Pylas, Pylos 216.
Pyraichmes 104 f.
Pyrrha 190. 252. 245.

Remus 263.
Rhea 271.

Salamis 91.
Salmoneus 32. 148. 164 f.
Sarpedon 310.
Semele 258.
Sinope 92.
Sisyphos 80. 166. 252.
Sparte 92. 217.
Sphairos 109.
Sthenelos 207.
Stilbe 25 f.
Syme 16 f.

Tanagra 92.
Tantalos 102 f. 110 ff. 204. 275. 290 f.
Telamon 239.
Telephassa 58.
Temenos 75.
Tenages 33. 82.
Thebe 91.
Thermios 31. 33. 82.
Thespia 92.
Thestios 210 f.

Thetis 70. 223.
Thyestes 204 ff.
Titanen 276.
Triakon 74.
Triopas 14 ff. 74. 99. 103. 148.
Tritogeneia 145.
Triton 33.
Trophonios 234 f.
Tros 96. 102.
Tydeus 211.
Tyndareos 209 ff. 253.
Tyro 144. 148. 164. 178. 225.

Xuthos 241. 244 ff.

Zethos 234.
Zeus 3. 47. 51. 58. 72. 81. 90. 111 ff. 121 f. 126 f. 179. 182. 187. 188. 193. 195 f. 201. 206. 209 f. 217 ff. 232. 235 f. 238. 245. 247 ff. 289. 307. 311.
— Aktaios 229. 238.
— Aphesios 189.
— βασιλεύς 234.
— Hellanios 73. 81. 111.
— Laphystios 229. 234.
— Lykaios 112. 156. 189. 207. 220.
— Lykoreios 189.
— Meilichios 238.
— Olympios 201. 248.
— Ὁμαγύριος 219.
— Phyxios 189.
— τριόφθαλμος 41.
— Trophonios 234.

Druckfehler.

S. 14	Z. 2	v. unten	l. ἐκ st. ἔκ.
„ 45	„ 10	„ oben	hinter „Verwechslung“ das Komma zu tilgen.
„ 47	„ 30	„ „	l. *Νείλοιο* st. *Νείλου*.
„ 69	„ 24	„ „	l. κατὰ st. κάτα.
„ 76	„ 16	„ „	l. Sohne st. Sohe.
„ 83	„ 8	„ „	l. bietet st. bitetet.
„ 84	„ 1	„ unten	l. weiss st. wiess.
„ 150	„ 4	„ „	l. Sitze st. Sitse.
„ 161	„ 19	„ oben	l. τὴν st. τῆν.
„ 167	„ 28	„ „	l. dem st. den.
„ 170	„ 7	„ „	l. gilt st. gjelt.
„ 214	„ 16	„ unten	hinter „ἀ-μ(β)ροτος“ die Klammer zu schliessen.
„ 222	„ 4	„ „	l. 1) st. 2).
„ —	„ 6	„ oben	das Citat zu ergänzen: Diod. IV, 72.
„ 291	„ 24	„ „	l. zu einander verhalten.

Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. HUTH in Göttingen.

MYTHOLOGIE

DER

GRIECHISCHEN STÄMME

VON

HEINRICH DIETRICH MÜLLER.

ZWEITER THEIL.

ERSTE ABTHEILUNG.

GÖTTINGEN

VANDENHOECK UND RUPRECHT'S VERLAG.

1861.

Vorwort.

Dass ich diesen zweiten Theil meiner Mythologie in zwei Abtheilungen veröffentliche, hat seinen Grund lediglich in dem Wunsche, sobald als möglich meine Untersuchungen auf den Punct zu führen, dass über Principien, Methode und Ziel derselben in der Hauptsache kein Zweifel mehr herrschen möchte. Freilich glaube ich mich auch schon in dem ersten Theile deutlich genug darüber ausgesprochen zu haben; allein da sich dort Manches nur kurz berühren liess, so hat das theils zu Misverständnissen geführt, theils solchen, die sich veranlasst fühlten mir entgegenzutreten, eine gern ergriffene Handhabe der Polemik dargeboten. Dem wird hoffentlich jetzt vorgebeugt sein. Uebrigens haben die Untersuchungen über die Religion des Achäischen Stammes, welche die vorliegende Abtheilung bringt, ihren Abschluss in sich und lassen eine abgesonderte Veröffentlichung sehr wohl zu.

Der Streit, den der erste Theil dieses Werkes, noch mehr aber mein Bericht über „Griechische Mythologie“ in der Ztschr. Philologus XII, 3 entzündet hat, musste natürlich hier seine Fortsetzung finden, da es sich dabei nicht um die eine oder andere untergeordnete Frage handelt, die man allenfalls um des lieben Friedens willen fallen lassen könnte, sondern um die wichtigsten Principien dieser Wissenschaft, welche auf eine neue und möglichst sichere Grundlage zu stellen ich mir zur Aufgabe gemacht habe. Wohl wäre es mir dabei erwünscht gewesen, wenn die Haltung meiner Gegner, der Herren F. G. Welcker und L. Preller, stets die Ruhe

bewahrt hätte, die der wissenschaftlichen Polemik selbst bei den stärksten Gegensätzen niemals abhanden kommen sollte; wie wenig dies aber geschehen ist, mag man unter Anderm aus der gelegentlich unten in einer Anmerkung zusammengestellten kleinen Anthologie von Kraftausdrücken, deren sie sich bedient haben, entnehmen. Unter solchen Verhältnissen wäre es wohl zu entschuldigen gewesen, wenn auch mir jede Waffe recht erschienen wäre; gleichwohl habe ich mich stets nur durch das Interesse der Sache, für die ich kämpfe, leiten lassen und glaube dem Anstande und der Würde der Wissenschaft nichts vergeben zu haben.

Was in den Streitschriften meiner Gegner irgendwie die Sache berührte, hat in dem Buche selbst seine Besprechung und Erledigung gefunden, und namentlich wird die vierte der vorausgeschickten Abhandlungen den schon früher gelieferten Beweis vervollständigen, dass die Basis ihrer eigenen mythologischen Systeme völlig unhaltbar ist — ein Umstand, aus dem sich sowohl die Leidenschaftlichkeit ihres Auftretens gegen mich, als auch die erstaunliche Armuth an sachlichen Argumenten in ihren Erwiderungen [1]) genügend erklärt. Hier habe ich mich nur noch gegen eine Insinuation zu verwahren, die darauf berechnet scheint, das Urtheil über meinen mythologischen Standpunct irre zu leiten. In der Vorrede I. S. V habe ich gesagt: „Obwohl ich in vielen Stücken von den Ansichten O. Müller's abweiche, so sind doch seine Schriften nicht nur der erste Ausgangspunct meiner eigenen Forschungen gewesen, sondern sie haben mir auch

---

1) Dass darin kein einziger Punct von dem, was der erste Theil entwickelt, widerlegt ist, habe ich seiner Zeit sofort öffentlich constatirt und ist von meinen Gegnern durch ihr Stillschweigen eingeräumt worden.

unter allen die meisten Anknüpfungspuncte geboten.“ Dem fügte ich bei Gelegenheit meines vorhin erwähnten Berichtes hinzu: „Die in diesem Werke (dem 1. Theil meiner Mythologie) aufgestellten mythologischen Principien lehnen sich an diejenigen O. Müller's nahe genug an, um auch an der Auctorität dieses bedeutenden Mythologen eine Stütze zu haben.“ Es muss jedem, der O. Müller's Schriften und die meinigen mit einigem Nachdenken gelesen hat, klar geworden sein, dass ich damit nichts Anderes meinen konnte, als dass zwischen O. Müller und mir eine gewisse Uebereinstimmung in einigen Grundanschauungen herrsche, welche den übrigen von mir bekämpften Mythologen entweder ganz fremd oder von ihnen doch nicht mit dem nöthigen Nachdruck hervorgehoben sind. Man hat aber für gut befunden, jenen Aeusserungen den Sinn unterzulegen, als hätte ich mich geflissentlich einen Schüler O. Müller's genannt und mein Absehen nur darauf gerichtet, dessen Lehre zu systematisiren und hier und da zu reformiren. Das schien einen doppelten Vortheil zu bieten: einerseits konnte man sich und Andern einreden, man habe etwas gegen mich bewiesen, wenn man vermeintliche oder wirkliche Fehler O. Müller's beleuchtete; andererseits glaubte man, wo man es nicht bergen konnte, dass ich doch etwas ganz Anderes aufstelle als dieser, sich's erlauben zu dürfen, umgekehrt wieder mit der Auctorität dieses Gelehrten gegen mich zu operiren. Gegen diese Art der Polemik will ich, obgleich es eigentlich nicht nöthig sein sollte, noch einmal ausdrücklich erklären, dass meine Principien und meine Methode von denen O. Müller's gänzlich unabhängig sind, ja zum grossen Theile in einem scharfen und bewussten Gegensatze zu denselben stehen. Aller-

dings habe ich aus seinen Schriften gelernt und dieselben benutzt, treffe auch, da meine Untersuchungen eben so wie die seinigen nicht bloss die Religion, sondern auch die Urgeschichte der Griechen im Auge haben, in manchen einzelnen Puncten mit ihm zusammen; aber es findet sich in meinen Schriften kein Satz, den ich nicht selbständig auf meinen eigenen Wegen gefunden oder neu begründet hätte. Wie ich allein also die volle Verantwortlichkeit für Alles übernehme, was ich gesagt habe, so nehme ich es auch als mein gutes Recht in Anspruch, dass die Polemik ihre Waffen nur aus meinen eigenen Schriften entlehne, diese aber, was bis jetzt leider nicht geschehen ist, mit eingehendem Verständnis und strenger Wahrheitsliebe prüfe und nichts hineintrage, was nicht darin enthalten ist.

Noch eine Bitte, nicht an meine Gegner, sondern an die unbefangenen Leser. Es ist auch in dem vorliegenden Theile dieses Werkes kaum ein Gedanke ausgesprochen, den ich nicht seit einem Decennium und länger mit mir herumgetragen und von allen Seiten wiederholt geprüft hätte. Das schützt nun allerdings nicht vor Irrthum, und wo man mich eines solchen überführt, werde ich gern bereit sein mich zu demselben zu bekennen; allein es berechtigt doch zu dem Wunsche, dass der Leser sich erst einmal meiner Leitung überlassen und sich bemühen möge in den Zusammenhang des Ganzen einzudringen. Das ist aber so leicht nicht, als es vielleicht Manchem scheint. Denn die Welt des Mythus ist eine so eigenthümliche, fremdartige, dass es erst förmlich eines Einlebens in dieselbe bedarf, ehe man sich einigermassen in ihr zurechtfinden kann. Dem steht aber nichts mehr im Wege, als irgend welche vorgefasste Meinun-

gen, wie sie wohl ein jeder, der sich mit dem Studium des classischen Alterthums beschäftigt, für sich oder aus den gewöhnlichen Lehrbüchern sich gebildet hat. Diese bitte ich also vorläufig bei Seite zu lassen oder doch nicht sofort bei jeder Einzelheit zum Massstabe des Urtheils zu nehmen, sondern erst genau zu prüfen, ob das, was ich sage, in sich und in seinem ganzen Zusammenhange begründet ist oder nicht. Zu dieser Bitte veranlasst mich die Erfahrung, dass mitunter auch Männer, die ich nicht zu meinen Gegnern rechnen kann, zu schiefen oder unrichtigen Urtheilen über den Inhalt oder das Ziel meiner Untersuchungen gekommen sind, ohne dass ich die Schuld davon etwa in einer Unklarheit meiner Darstellung zu suchen Grund hätte.

Göttingen, im April 1861.

H. D. Müller.

Inhalt.

Vorbereitende Abhandlungen.

Erste Abhandlung. Ueber den wissenschaftlichen Begriff des Mythus . . . . . S. 1

Zweite Abhandlg. Ueber die Behandlung des religiös-symbolischen Mythus . . . . . „ 20

Dritte Abhandlg. Ueber den Begriff des Chthonischen . „ 34

Vierte Abhandlg. Ueber die vermeintliche Uebereinstimmung des Polytheismus mit der Natur als Hypothese zur Erklärung der Griechischen Götter . . . . . „ 53

Erstes Buch.

Zeus.

§ 1. Historische Uebersicht . . . . . „ 73

§ 2. Zeus Lykaios . . . . . „ 78

§ 3. Die Mythen von Lykaon und den Lykaoniden . „ 83

§ 4. Kritik und Deutung des Mythus von Lykaon . . „ 89

§ 5. Die Gebräuche des Lykäischen Cultus . . . . „ 96

§ 6. Aktaion. Die Lykaoniden . . . . . „ 108

§ 7. Kronos . . . . . „ 124

§ 8. Tantalos und Pelops . . . . . „ 148

§ 9. Atreus und Thyestes . . . . . „ 154

§ 10. Athamas und Phrixos . . . . . „ 158

§ 11. Aias der Telamonier . . . . . „ 181

§ 12. Das physische Wesen des Zeus . . . . . „ 185

§ 13. Der Cult. . . . . „ 191

§ 14. Das ethische Wesen des Achäischen Gottes . . „ 195

§ 15. Dione . . . . . „ 203

§ 16. Schluss . . . . . „ 210

Erste Abhandlung.

Ueber den wissenschaftlichen Begriff des Mythus.

Ueberzeugt, dass der schwierige und verwickelte Begriff des Mythus sich nicht mit hinlänglicher Klarheit darlegen liesse, als bis ein gewisses Quantum mythischen Materials in wissenschaftlicher Bearbeitung vorläge, bin ich in dem ersten Theile von dem nationalgriechischen Begriff des Mythus ausgegangen und habe es absichtlich unterlassen, denselben mit den schärfern Grenzen zu umziehen, welche nothwendig sind, wenn derselbe als wissenschaftlicher Terminus seine Verwendung finden soll. Auch jetzt ist es meine Absicht nicht, die Sache zu erschöpfen, sondern nur so viel beizubringen, als nöthig ist, um das Verständnis meiner Untersuchungen zu erleichtern und dieselben gegen Misdeutungen zu sichern.

Der Inhalt des Mythus ist ein sehr mannigfaltiger und verschiedenartiger [1]); derselbe gehört obendrein nicht dem Mythus ausschliesslich an; folglich ist es nicht der Inhalt (das Object), auf dem das Wesen des Mythus

[1]) Vgl. I. S. 3 ff. 282 f.

beruht, sondern die eigenthümliche Auffassung und Darstellung desselben. Der Mythus im Allgemeinen ist also lediglich ein formaler Begriff. Die Verschiedenheit des Inhalts kann das Wesen desselben nicht umgestalten, wohl aber auf die Gestaltung im Einzelnen modificirend einwirken, weshalb jener nicht bei der allgemeinen Begriffsbestimmung des Mythus in Betracht kommt, sondern nur für die Sonderung der Mythen in Gattungen und Arten das Eintheilungsprincip abgeben kann.

Mit Recht stellt O. Müller den Mythus unter den allgemeinern Begriff der Volkssage [1]). Doch ist einerseits nicht jede Volkssage ein Mythus, und andererseits finden sich im Munde des Volkes oft Erzählungen und kommen namentlich unter der Masse des aus dem Griechischen Alterthume überlieferten mythischen Stoffes Elemente vor, die wir ihrem Ursprunge nach nicht als Volkssage anerkennen können. Was das Letztere betrifft, so wird es auch ohne weitern Beweis zugestanden werden, dass die Griechischen Mythen unter der Hand der Dichter vielfache Erweiterungen und Zusätze erhalten haben, die von Haus aus nicht als Volkssage, sondern als Erfindungen einzelner Persönlichkeiten gelten müssen; ja, wenn man es mir gestatten will, auf spätere Untersuchungen im Voraus mich zu berufen, so muss ich erklären, dass in der Zeit, als die epische Poesie in Griechenland in ihrer Blüte stand, manche Erzählung entstanden ist und in die mythische Ueberlieferung sich eingeschlichen hat, die eher den Namen einer Romandichtung als den eines Mythus verdient. Hinsichtlich des andern Punctes bedarf es nur der Andeutung, dass z. B. die zahlreichen Sagen über Friedrich den Grossen,

---

[1]) Prolegg. S. 102 ff.

die sich im Munde des Deutschen Volkes gebildet haben, nicht für Mythen gelten können, und, um ein Beispiel aus dem Griechischen Alterthume anzuführen, die Erzählung von dem Ringe des Polykrates zwar sicherlich für eine Volkssage, aber nicht für einen Mythus genommen werden darf.

Es reicht also nicht aus, den Mythus als Volkssage zu definiren, sondern es müssen noch andere Momente ins Auge gefasst werden. Zunächst müssen wir mit O. Müller [1]) als wesentliches Merkmal des ächten Mythus bezeichnen, dass derselbe mit einer gewissen Nothwendigkeit und Unbewusstheit entstehe; doch können wir dagegen demselben Gelehrten nicht zugeben, dass eine „eigenthümliche Mischung von Idee und Factum zum ursprünglichen Wesen des Mythus gehöre“ [2]). Der Mythus ist vielmehr als eine blosse Form durch und durch ideell und kann sich mit einem Factum, mit einem Realen, das ihm als solches durchaus heterogen ist, nicht mischen, ohne aus seiner eigenen Sphäre herauszutreten und sich selbst aufzuheben. Und in der That berichtet er, obwohl selbst stets in Form einer Erzählung auftretend, dennoch niemals von etwas Factischem geradezu, sondern lässt nur bald mehr, bald minder deutlich erkennen, dass etwas Geschehenes, Reales, im Kreise sinnlicher Erfahrung Liegendes oder überhaupt etwas Gegebenes, mitunter bloss im Glauben Vorhandenes den Impuls zur Mythenbildung gegeben hat [3]). Dieses zu kennen oder zu errathen ist zwar für

---

[1]) Prolegg. S. 111.

[2]) Prolegg. S. 110.

[3]) O. Müller hat, wie es scheint, zwei verschiedene Dinge nicht gehörig von einander gesondert, einmal dass jede Mythen-

das Verständnis des einzelnen Mythus unerlässlich, obwohl man auch diesen damit noch nicht eigentlich gedeutet, sondern nur einen, oft nur den kleinsten Schritt zum Verständnis gethan hat [1]), aber der Begriff des Mythus im Allgemeinen lässt sich nur gewinnen durch eine Vertiefung in das geistige Bewusstsein und die Anschauungsweise der mythenbildenden Epoche selbst. Eine psychologische Characteristik jener Epoche oder — wie ich, da die Mythenbildung keineswegs auf eine bestimmte Periode der Geschichte zu beschränken ist, lieber sagen möchte — der mythenbildenden Culturstufe wird also allein die Mittel gewähren den allgemeinen Begriff des Mythus richtig festzustellen und damit für die Deutung im Einzelnen das rechte Fundament zu gewinnen.

Die angegebenen Gesichtspuncte führen auf folgende Definition. Der Mythus ist ein im Volksmunde entstandenes und durch denselben überliefertes Product des mythischen Denkens. Das mythische Denken aber ist ein Denken ohne Reflexion, welches den empfangenen Anschauungen und Wahrnehmungen die ihm eigenthümlichen und naturgemässen Formen aufprägt.

Um also zum vollen Verständnisse des Begriffes des Mythus zu gelangen, gilt es die eigenthümlichen Formen und Gesetze dieses mythischen oder unreflectirten Denkens näher zu bestimmen.

---

bildung von irgend einem Objecte ausgehen muss, sodann dass die religiösen Mythen sich gern mit historischen und explicativen Elementen verbinden.

1) Man pflegt dies in der Regel ganz zu übersehen und meint den Mythus schon gedeutet zu haben, wenn man das zum Grunde liegende Object oder einen Theil desselben mit einiger Wahrscheinlichkeit ausfindig gemacht hat.

Das unreflectirte Denken bewegt sich durchaus in dem Kreise der Vorstellung; Begriffe als solche, überhaupt alle Abstractionen sind ausgeschlossen, denn diese können nicht ohne Begleitung der Reflexion aus den Vorstellungen entwickelt werden. Die Vorstellung ist aber keineswegs ein reines Abbild der sinnlichen Wahrnehmung, denn der menschliche Geist ist kein todter Spiegel, sondern ein lebendiger, thätiger Organismus, der die durch die Sinne gewonnenen Eindrücke nach gewissen in ihm ruhenden Gesetzen verarbeitet und formt. Diesen Thätigkeitsprocess des eigenen Geistes zu erkennen und das wirklich Wahrgenommene von der Form zu scheiden, welche der Geist ihm aufgedrückt hat, ist die mythenbildende Menschheit ausser Stande, eben weil die dazu erforderliche Reflexion fehlt; die Form ihrer Anschauung ist ihr folglich eben so wirklich, glaubt sie eben so gut wahrzunehmen oder wahrgenommen zu haben, als was ihr die Wahrnehmung in Wirklichkeit zugeführt hat. In der That liefert die Geschichte der Wissenschaften, insbesondere aber der Naturwissenschaften Belege in Menge, welche Schwierigkeiten es für den menschlichen Geist hat, sich von den Trugbildern loszumachen, welche dadurch entstehen, dass das factisch Wahrgenommene oder Erfahrene durch eine unbewusste Thätigkeit des Geistes — ähnlich wie im Traum — sich verbindet und vermischt mit Elementen, die eben in dem menschlichen Geiste selbst vorher schon vorhanden waren; die dem Naturmenschen eigene Schärfe der Sinne reicht nicht aus, seinen Beobachtungen diejenige Objectivität zu verleihen, welche die Wissenschaft durch strenge Zurückhaltung und Sonderung des denkenden Ich von dem Objecte der Wahrnehmung zu erreichen weiss.

Es ist nun ein Grundgesetz der unreflectirten gei-

stigen Anschauung ein gewisser Subjectivismus, vermöge dessen das eigene menschliche Ich, die eigenen Gedanken und Empfindungen in die wahrgenommenen Dinge hineingetragen werden, vorausgesetzt dass diese durch die Formen ihrer Erscheinung geeignet sind, den Eindruck einer abgesonderten, in sich selbst ruhenden Existenz zu machen, oder dass Kraftäusserungen wahrgenommen werden, welche aus einer individuellen Selbstbestimmung hervorzugehen scheinen. Niemand kann sich dieser Anschauung ganz entschlagen, die Sprachen, selbst die ausgebildetsten, werden ganz von ihr beherrscht, und überall wo entweder die Reflexion noch nicht erwacht ist, wie bei dem Kinde, oder wo die geistige Individualität eine zeitweilige Zurückdrängung dieser möglich macht, wie bei dem Dichter, bricht jene in voller Stärke hervor. Hinsichtlich der Sprache erinnere ich nur kurz daran, dass das männliche und weibliche Geschlecht der Substantiva auch auf leblose Gegenstände, selbst auf abstracte Begriffe ausgedehnt wird, und dass Benennungen dieser Art eben so gut wie die Personennamen als handelnde oder leidende Subjecte hingestellt werden können, und niemals sich das Bedürfnis geregt hat, für dieselben besondere Formen des Prädicirens zu schaffen. Dieses Grundgesetz des Subjectivismus oder, wie ich mich lieber ausdrücken möchte, des Personalismus, welches jedem Dinge, von dem man ein Handeln oder Leiden wahrnimmt oder wahrzunehmen glaubt, die Physiognomie einer menschenähnlichen, mit Freiheit des Wollens und Handeln begabten Persönlichkeit aufdrückt oder in jeder Kraftäusserung die Wirkung einer darin thätigen Persönlichkeit als selbstverständlich voraussetzt, tritt in der mythischen Anschauung mit besonderer Stärke hervor, und man muss es, wenn auch nicht als das einzige, so

doch jedenfalls als ein sehr wesentliches Merkmal des Mythus hinstellen, dass er von Personen handelt, die in Wirklichkeit keine Personen, sondern nur Schöpfungen personalistischer Anschauung sind [1]). Aeusserlich berührt sich freilich in diesem Puncte der Mythus mit der Allegorie, unterscheidet sich aber von dieser sehr bestimmt dadurch, dass für letztere eine willkürlich und nicht ohne Bewusstsein gewählte Form ist, was bei ersterm auf einer unbewussten Nothwendigkeit beruht.

Die handelnden oder leidenden Subjecte des mythischen Gedankens und folglich des Mythus selbst erscheinen also in der Form von Personen. Wie gewinnt derselbe aber seine Attribute und Prädicate? Diese, um es gleich mit einem Worte zu sagen, gehen, so weit sie in der eigenthümlichen Sphäre des Mythus liegen, aus der symbolischen Anschauung hervor. Der Begriff des Symbols ist freilich von den Mythologen unserer

---

[1]) An dem obigen Satze wird dadurch nichts geändert, dass die Personen des (historischen) Mythus mitunter ihre Namen geschichtlichen Persönlichkeiten entlehnen. Der Dietrich von Bern der Deutschen Heldensage ist trotz seines Namens nicht der historische Theoderich, sondern eine aus mythischer Anschauung hervorgegangene Persönlichkeit, die nur den Namen des historischen Ostgothenkönigs erborgt hat. Der in der Namenbildung gewandtere Grieche würde es verschmäht haben, zu dem Nothbehelf eines historischen Namens zu greifen (vgl. I. S. 283 f.). Auch die Deutsche Heldensage hat es mitunter verstanden, eigene Namen für ihre Personen zu finden (z. B. Hagen). — So bekannt übrigens in der Hauptsache das oben besprochene Gesetz des Personalismus auch ist, so hat man es doch oft genug ausser Acht gelassen. Sonst würde man z. B. nie in Zweifel gewesen sein, dass die Griechischen Heldensagen entweder keine Mythen, oder ihre Personen keine geschichtlichen Individuen sind.

Tage so vielfach hin und her gezerrt [1]), dass wir erst darlegen müssen, was wir damit bezeichnen. Wir schliessen uns in dem Gebrauche des Wortes ganz der gemeinen Sprechweise an, welche unter Symbol ein der Anschauung nahe liegendes Sinnlich-Concretes versteht, das ein schwieriger fassbares Allgemeineres, Nichtsinnliches, Abstractes vertritt, wobei es übrigens hinsichtlich der zu Grunde liegenden Anschauung völlig gleichgültig ist, ob dasselbe in realer Körperlichkeit aufgewiesen oder nur in der Rede dargestellt wird [2]). Das mythische Symbol unterscheidet sich von dem Symbol oder Sinnbild im gewöhnlichen Sinn nur dadurch, dass es, wie der Mythus überhaupt, aus einer unbewussten Nothwendigkeit der Anschauung hervorgeht und nicht nach Willkür mit einem andern, kyriologischen Ausdruck vertauscht werden kann. Um nun das Bedürfnis des Symbols für die mythische Anschauung und den mythischen Ausdruck zu begreifen, müssen wir uns erinnern,

---

[1]) S. z. B. Creuzer, Symbol. I. S. 28 ff. O. Müller, Prolegg. S. 256 ff. Welcker, Gr. Götterlehre I. S. 56 ff. Der Letztere verirrt sich am weitesten, indem er „die aus der Thierwelt und Gliedern auch des menschlichen Leibes genommenen Bilder" Symbole, „die aus dem menschlichen Leben genommenen" dagegen Mythen nennt. Vgl. meine Recension im Philol. XII, 3. S. 550.

[2]) Das Schwert als Symbol richterlicher Strafgewalt ist bekannt. Es ist aber nicht nur dann ein Symbol, wenn es in Wirklichkeit etwa dem mit dieser Strafgewalt Ausgerüsteten vorgetragen wird, sondern eben so gut in dem bekannten biblischen Spruche: Die Obrigkeit trägt das Schwert nicht umsonst. — Diese Bemerkung ist gegen die gewöhnliche und am entschiedensten von Lauer Syst. d. Gr. Myth. S. 104 ausgesprochene Meinung gerichtet, dass das Symbol „ein Gegenstand, ein äusseres Zeichen und für das Auge, der Mythos ein Gesprochenes, Gesagtes und für das Ohr" sei.

dass das durch Beilegung von Attributen und Prädicaten gebildete Urtheil stets auf einer Verbindung eines Einzelnen mit einem Allgemeinern, Abstractern beruht; das Allgemeine, Abstracte ist eine durch vorangegangene Denkprocesse gebildete, im Geiste fertig vorliegende Kategorie, unter welche jenes, das Subject, subsumirt wird. Wo nun aber in einem gegebenen Falle eine solche Kategorie noch nicht vorhanden ist, da bleibt nichts übrig, als das Subject mit einem concreten Einzelnen, das bereits bekannt ist, zu combiniren und durch diese Verbindung ein gewissermassen halbfertiges Urtheil herzustellen. Der auf dem Standpuncte der Reflexion stehende Mensch wird sich des Mangelhaften in dieser Operation bewusst bleiben und auch in der Regel bei dem Ausspruche eines solchen Urtheils es andeuten, dass dasselbe eigentlich noch nicht fertig ist; oder, um es mit einfachen Worten zu sagen, er wird durch ein hinzugefügtes „wie, gleichsam" u. dgl. es aussprechen, dass das Subject mit jenem Andern in gewissen Beziehungen unter einen gemeinsamen höhern Begriff fällt, aber sich wohl hüten, jenes mit diesem zu identificiren. Anders der auf dem Standpuncte der mythischen Anschauung Stehende. Derselbe wird, da die Fähigkeit des abstracten Denkens bei ihm entweder gar nicht oder doch nur in sehr geringem Grade entwickelt ist [1]), nicht nur häufiger in die Lage kommen,

---

[1]) Davon gibt wieder die Sprache Zeugnis: „Jede Sprache ist in Rücksicht geistiger Beziehungen nach Jean Paul's treffendem Ausdruck ein Wörterbuch erblasseter Metaphern d. h. Metaphern nach unserer mit verstandesmässiger Schärfe unterscheidenden, nur in exaltirten Augenblicken z. B. vom Dichter verlassenen Vorstellung. — Der Verstand hat keine Wörter. Er ist beständig gezwungen, sich und seine Thätigkeit in Bilder zu hüllen.

solcher halbfertigen Urtheile sich zu bedienen [1]), sondern es wird ihm auch vermöge des Mangels an Reflexion nicht möglich sein zu erkennen, dass er, statt zu urtheilen, nur das Subject mit einer andern concreten Vorstellung combinirt, und er wird darum diese mit jenem ohne Weiteres identificiren. Will er z. B. von einem Subjecte prädiciren, dass es ungewöhnlich stark sei, so kann er, da ihm der abstracte Begriff der Stärke nicht geläufig ist, dies nicht in der uns gewöhnlichen Weise thun; er hat aber aus der sinnlichen Erfahrung die Vorstellung gewonnen, dass körperliche Grösse auch mit ungewöhnlicher Kraft ausgestattet zu sein pflegt, und combinirt nun diese Vorstellung mit dem Subjecte dergestalt, dass er diesem einen Körper von ungewöhnlicher Grösse beilegt, und auch wohl, insofern dasselbe ihm als menschenähnliche Person vorschwebt und bei dem Menschen der Arm das hauptsächlichste Organ der Kraftäusserung ist, eine Unzahl von Armen ihm andichtet [2]). So entstehen die Riesen in der Mythologie, und eine nähere Betrachtung der einschlägigen Mythen, besonders auch der Deutschen, kann zeigen, dass überall da von Riesen geredet wird,

---

Erst da, wo das Bewusstsein über den Ursprung und wahren Werth sprachlicher Gebilde verdunkelt oder ganz geschwunden ist, nimmt man viele Ausdrücke so, als wären sie von Haus aus Verstandeswörter.“ Pott in Ztschr. f. vgl. Sprachf. II, 2. S. 101. 103.

1) Daher z. B. die bilderreiche Sprache des Indianers, die fälschlich als ein Beweis geistiger Begabung angesehen wird, während sie doch nur ein Zeugnis geistiger Armut ist.

2) Wo wir also sagen würden: Er besass eine Kraft, als wenn er hundert Arme hätte, sagt der Mythus: Er hatte hundert Arme.

wo das Resultat einer übermenschlichen Kraftäusserung vorzuliegen scheint.

Da nun die Subjecte des Handelns und Leidens durchweg dem mythischen Bewusstsein als Personen erscheinen, so ist es begreiflich, dass die meisten Symbole der Sphäre des menschlichen Individuums entlehnt werden. So fast durchweg in dem historischen Mythus. Soll z. B. gesagt werden, dass ein Volk mit einem andern zu einem Ganzen verschmilzt, so fasst der Mythus dies symbolisch als Verheirathung eines männlichen und eines weiblichen Individuums; benachbarte Völker sind Brüder; ein Kampf zweier Völker, bei dem das eine unterliegt, stellt sich dar als ein Zweikampf zweier Helden, bei dem der eine getödtet wird u. s. w. Auch der religiöse Mythus entnimmt zahlreiche Symbole der Sphäre des menschlichen Individuums: der Unterweltsgott entlehnt seine Attribute den Erscheinungen des menschlichen Todes oder vielmehr des menschlichen Todten, der als Urheber des vegetativen Lebens der fruchtbaren Jahrszeit gedachte Gott verheirathet sich, zeugt und verliert seine Zeugungskraft, wenn die unfruchtbare Jahrszeit eintritt u. s. w. Doch kommen in dem religiösen Mythus auch Symbole anderer Art häufig vor, unter andern gern Thiere, hauptsächlich solche, die auf einfache Lebensverhältnisse durch nützliche oder schädliche Eigenschaften von Einfluss sind, z. B. Stier, Kuh, Hund, Wolf u. s. w. Auch das muss hervorgehoben werden, dass bei der Anwendung des Symbols keineswegs immer eine gewisse Aehnlichkeit zwischen diesem und dem durch dasselbe Darzustellenden vorausgesetzt werden darf, sondern oft auch Beziehungen anderer Art, die nicht immer auf den ersten Blick für uns erkennbar sind. So wurde die Schlange oder der Drache zu einem symbolischen Ausdruck für den Be-

griff χθόνιος, weil dieses Thier, am Boden kriechend, in Klüften und Höhlen lebend, den Alten als ein Erzeugnis der Erde selbst erschien [1]), und die Heerde mag vielleicht deshalb als Symbol der Fruchtbarkeit gebraucht sein, weil ihre Existenz und ihre Vermehrung von dem Gedeihen der Vegetation abhängig ist.

Aus dem, was ich über das Symbol im Allgemeinen gesagt habe, so wie aus den angeführten Beispielen ist ersichtlich, dass dasselbe dem Tropus nahe verwandt ist. Man könnte selbst, wenn man darauf ausginge, Analogieen für die einzelnen Arten des Tropus, wie Metapher, Metonymie, Synekdoche, Personification, unter den mythischen Symbolen nachweisen, falls damit zur Aufhellung des Begriffes etwas gewonnen würde. Es bleibt aber zwischen dem Tropus und dem mythischen Symbole ein wesentlicher Unterschied, derselbe, der zwischen den allegorischen und den mythischen Persönlichkeiten besteht, dass nämlich das mythische Symbol mit unbewusster Nothwendigkeit, der Tropus nicht ohne eine gewisse bewusste Willkür gebraucht wird.

Das äusserlich am meisten hervortretende Merkmal des Mythus ist die historische Form. Dass sie eben nur eine Form des mythischen Denkens ist, zeigt sich darin, dass wir bei der Deutung dieselbe in der Regel zerstören müssen. Doch ist dies nicht immer der Fall. Bei dem historischen Mythus bleibt sie auch nach der Deutung als eine für unser Denken adäquate Ausdrucksform bestehen. Wenn z. B. erzählt wird, dass Pelops nach Pisa wanderte, dort den Oinomaos besiegte und dessen Tochter Hippodameia heirathete, so wird das durch diesen Mythus dargestellte Factum, dass der

---

[1]) Herod. 1, 78 vgl. Ares S. 20.

Achäische Stamm in Pisa sich niederliess und dort einen vermuthlich Lelegischen Stamm überwand und absorbirte, auch in dieser unserer Denkweise entsprechenden Form als eine Erzählung von etwas Geschehenem sich darstellen. Anders verhält sich schon die Sache bei dem explicativen Mythus. Da hat die historische Form ihren Grund einerseits in der Unfähigkeit des unentwickelten Denkens, ein fertig Vorliegendes als das Resultat einer allmählichen Entwicklung und des Zusammenwirkens von zum Theil nur für eine abstracte Auffassung auffindbaren Ursachen zu erkennen, andererseits in der eben besprochenen personalistischen Anschauung, die, wie sie nöthigt, noch fortwährend wirksam erscheinende Gegenstände und Kräfte als Personen d. h. als frei thätige Wesen aufzufassen, so auch alle solche Dinge, Einrichtungen und Zustände, welche man nicht als von Anfang an existirende denken kann und nach deren Ursprung man deshalb fragt, als das Resultat einer von Personen ausgeübten freien und selbst willkürlichen Thätigkeit anzusehen zwingt. Die Deutung kann hier weder die historische Form bestehen lassen, noch führt sie in der Regel dieselbe auf die Form eines allgemeinen Urtheils zurück, sondern sie vernichtet den ganzen Zusammenhang und löst ihn in eine Anzahl einzelner Momente auf, aus denen der Mythus krystallartig zusammengeschossen ist. Dagegen ist bei den religiösen und bei denjenigen unter den explicativen Mythen, welche, wie die von mir so benannten theologischen, ein bloss im Glauben Vorhandenes darstellen, ersichtlich, dass die Deutung die erzählende Form auf die Form eines allgemeinen Urtheils zurückzuführen oder mit andern Worten den Aorist in das Präsens zu verwandeln hat. Wie ist diese Eigenthümlichkeit des Mythus zu erklären? Wir müssen zurückgehen auf den

Satz, dass das unreflectirte Denken alle Begriffe als solche, überhaupt alle Abstractionen ausschliesst (oben S. 5). Nun beruht aber der Gebrauch der Form des allgemeinen Urtheils stets auf einer Abstraction; die Vorstellung, die sinnlich-concrete Anschauung, kann genau genommen nur einzelne Wahrnehmungen in sich auffassen und wiedergeben. Wir müssen also dem mythischen Denken, das sich als solches nur in der Sphäre der Vorstellung bewegt, die Fähigkeit absprechen, ein allgemeines Urtheil zu bilden. Und dass wir darin nicht zu weit gehen, lässt sich aus der Sprache beweisen. Die Sprache nämlich hat eben so wenig wie der Mythus ihren Ursprung in verstandesmässiger Reflexion; sie ist entstanden und wesentlich fertig geworden in derjenigen Epoche menschlicher Cultur, in welcher das Denken sich noch ausschliesslich im Kreise der Vorstellung bewegte. Wie nun die Sprache — ich berufe mich auf die oben angeführte Auctorität — in ihrer ältesten Periode keine Verstandeswörter hatte, so fehlte ihr auch eine Form für das allgemeine Urtheil, das Präsens. Manche Sprachen haben dieses Tempus gar nicht entwickelt, und unter den Arischen Sprachen lassen namentlich Sanskrit und Griechisch sehr deutlich erkennen, dass dasselbe eine jüngere Bildung ist, jünger jedenfalls als das Tempus, welches auch seinem spätern Gebrauch nach zum Ausdrucke der sinnlich-concreten Wahrnehmung dient, der Aorist. Denn der Aorist älterer Bildung, der s.g. Aor. II., wird stets unmittelbar aus der Wurzel gebildet, während das Präsens in der Regel einen durch Guna, Nasale und andere Lautverstärkungen erweiterten oder sonst irgend wie veränderten Stamm hat. Demnach hat, um es äusserlich auszudrücken, in der ältesten Zeit der Aorist — (oder vielmehr eine Form, aus welcher der spä-

tere Aorist hervorgegangen ist; denn es ist nicht wahrscheinlich, dass dieses Tempus schon damals das Augment, wodurch dasselbe dem Präsens gegenüber als Tempus der Vergangenheit bestimmt bezeichnet wird, geführt habe, und der Antritt eben dieses Augmentes ist wiederum auf die Abschwächung der Endungen von Einfluss gewesen) — auch da eintreten müssen, wo eine spätere Zeit das Präsens anwendet, und der Gebrauch des s.g. gnomischen Aorist's scheint mir ein gewissermassen versteinerter Rest aus jener Sprachperiode zu sein. Dieser kommt bekanntlich besonders häufig in den Homerischen Vergleichen vor, und diese Vergleiche selbst haben wieder eine Eigenthümlichkeit aufzuweisen, welche mit diesem Gebrauche in Zusammenhang zu stehen scheint und geeignet ist, uns noch gewissermassen einen unmittelbaren Einblick in die Anschauungsweise jener ältern Periode zu gestatten. Sie gehen bekanntlich häufig über das Tertium comparationis hinaus und berichten von dem zur Vergleichung herangezogenen Gegenstand Dinge, welche sich nicht übertragen lassen und bei der Resümirung am Schlusse auch in Wirklichkeit nicht übertragen werden. Das lässt sich meiner Meinung nach nur so erklären, dass der Dichter nicht, wie wir, den verglichenen Gegenstand in einer gewissen abstracten Allgemeinheit anschaut, sondern in seiner concreten Besonderheit — der Löwe z. B. ist ihm nicht ein Gattungsbegriff, sondern ein einzelnes Thier dieser Gattung in einer ganz bestimmten Situation — oder mit andern Worten, der Dichter steht in den Vergleichen auch noch auf der Stufe sinnlich-concreter Anschauung, welche bei dem Mythus den durchgängigen Gebrauch des Aorist's bedingt, und darum eben haben die Dichter späterer Zeiten, trotzdem dass ihnen die Homerischen Vergleiche als Muster vorschweben, die

besprochene Eigenthümlichkeit Homer's nicht nachgeahmt und nicht nachzuahmen vermocht [1]).

Es liegt in der Natur der Sache und wird durch das, was wir eben über die Eigenthümlichkeit der Homerischen Vergleiche bemerkt haben, bestätigt, dass die mythische Anschauung im Fortschritt der geistigen Entwicklung erst allmählich einer andern Platz gemacht hat. Ganz aussterben kann sie freilich nie, da die unteren Schichten der Bevölkerung an jenem Fortschritte sich nicht zu betheiligen pflegen. Und in der That kommen Beispiele von Mythenbildungen selbst in unserer Zeit und bei unserm Volke noch vor [2]), doch können sie sich natürlich nicht zur Allgemeingültigkeit durcharbeiten und ersterben daher fast eben so rasch wieder, als sie entstanden sind. Für das Griechische Alterthum habe ich einen Mythus nachgewiesen, der erst nach der Stiftung des Achäischen Bundes entstanden sein kann [3]), und in Herodot's Erzählungen von den Perserkriegen und der nächst vorhergehenden Zeit wird derjenige, welcher ein Auge dafür hat, noch manche wenigstens mythenähnliche Geschichten finden können [4]).

---

[1]) Vgl. J. Lattmann, commentat. de poetarum Graec. imprimis Homeri comparationibus et imaginibus part. I (Gotting. 1852) p. 13 f. 25 f.

[2]) Ein sehr merkwürdiges Beispiel einer Mythenbildung aus der jüngsten Zeit findet sich bei Schambach u. Müller, Niedersächs. Sagen u. Mährchen S. 239 vgl. 366.

[3]) I S. 219.

[4]) I S. 7. Die Herod. I, 34 ff. erzählte Geschichte von Atys, dem Sohne des Krösus, ist offenbar ein religiöser Mythus (vgl. Paus. VII, 17, 9 ff.), von besonderem Interesse deshalb,

Ich bemerke dies bloss, um verständlich zu machen, dass unter der Masse der mythischen Tradition manches Gebilde sich findet, das noch in den Formen des Mythus sich bewegt, ohne doch alle Kriterien des ächten Mythus an sich zu tragen. Der Personalismus namentlich ist für diese Mythen, wenn man sie so nennen darf, zwar noch eine nicht wohl zu entbehrende Form der Anschauung und Darstellung, aber es blickt doch ein gewisses Bewusstsein davon durch, dass es eben nur eine Form ist, die man anwendet, und dass die Begriffe, die auf diese Weise dargestellt werden, als solche schon erkannt und im Gebrauch sind, oder mit andern Worten, die Personen sind mehr allegorische als mythische. Hesiod's Theogonie steckt voll von Persönlichkeiten dieser Art, wie denn überhaupt wohl behauptet werden darf, dass dieselben, wo sie sich auch finden mögen, als Erzeugnisse der Poesie zu betrachten sind, da, wie wir schon bemerkt haben, dichterische Begabung zu allen Zeiten ein Zurückdrängen der Reflexion und eben deshalb eine Neigung zu personalistischer Anschauung begünstigt. Es liegt aber in dieser Thatsache eine freilich wenig beachtete Warnung für den Mythologen, sich nicht dem Wahne hinzugeben, als dürfe man von mythischen Allegorieen dieser Art zurückschliessen auf die ächten Mythen und dieselben Mittel der Deutung, die bei jenen zum Ziel führen, auch bei diesen zur Anwendung bringen.

---

weil sich daraus ergibt, dass die Verbindung eines religiösen Mythus mit historischen Reminiscenzen, die in so vielen alten Heroensagen der Griechen sich nachweisen lässt, selbst in dieser Zeit noch vorkommen konnte. Vgl. A. Baumeister, de Atye et Adrasto. Lips. 1860.

Wir schliessen diese Abhandlung mit einigen daraus sich ergebenden Bemerkungen für die mythologische Praxis:

1. Jeder Mythus ist eine Sage, aber nicht jede Sage ein Mythus. Sage ist der allgemeinere Begriff, Mythus der speciellere. Man wird also von einem Mythus und von mythischen Elementen in einer Sage reden können.

2. Deutungsfähig ist genau genommen nur der Mythus in seinem engern, wissenschaftlichen Begriff d. h. derjenige Theil der mythischen Ueberlieferung, welcher aus mythischer Denkweise hervorgegangen ist — man kann das den mythischen Kern nennen — und die Deutung besteht im Wesentlichen darin, dass die eigenthümlichen Formen der mythischen Denk- und Ausdrucksweise, sowohl die eben dargelegten allgemeinen als auch die besondern des einzelnen Mythus, auf die Formen eines bewussten Denkens und Ausdrucks zurückgeführt werden.

3. Ehe jedoch gedeutet werden kann, muss der mythische Kern aus der Ueberlieferung durch Kritik erst gewissermassen herausgeschält werden. Wo durch längere Praxis eine hinlängliche Bekanntschaft mit den allgemeinen und besondern Anschauungsformen und Gesetzen des mythischen Denkens erworben ist, wird schon eine gewisse Unmittelbarkeit der Intuition den rechten Weg zeigen. Doch bedarf es, um selbst zu einer wahrhaft wissenschaftlichen Ueberzeugung zu gelangen und das Erkannte auch für Andere zu einer wissenschaftlichen Thatsache zu erheben, eines streng geregelten und auch theoretisch gerechtfertigten Ganges. Anleitung dazu gibt der erste Theil dieses Werkes, und die folgende Abhandlung wird noch Manches hinzufügen.

4. Auch die von dem mythischen Kern abzusondernden Elemente dürfen nicht ohne Weiteres bei Seite ge-

worfen werden, sondern es ist so viel als irgend möglich nachzuweisen, durch was für Umstände und Verhältnisse der Eintritt derselben in die mythische Ueberlieferung herbeigeführt ist. Vollständig gelöst ist die Aufgabe der mythologischen Kritik und Exegese nur dann, wenn in dem Mythus, so wie er überliefert ist, kein Punct mehr bleibt, dessen Genesis nicht nachgewiesen wäre.

5. Hieraus ergibt sich, dass Deutungsversuche, welche weder durch Kritik den mythischen Kern zu gewinnen bemüht sind, noch diesen selbst in seinen Einzelheiten in Zusammenhang mit bestimmt erkannten und klar dargelegten Anschauungsformen und Gesetzen des mythischen Denkens zu bringen verstehen, sondern nur in Bausch und Bogen über den vermeintlichen Sinn des Mythus sich aussprechen oder nur beliebige einzelne Puncte auf gut Glück herausgreifen, den Anforderungen der Wissenschaft nicht genügen können, selbst wenn sie, was freilich nicht leicht eintreten kann, durch einen glücklichen Zufall der Wahrheit nahe kommen sollten. Von dieser Art sind aber die bisherigen Deutungsversuche fast alle und namentlich auch diejenigen, mit welchen Preller in seiner „Griechischen Mythologie" so freigebig gewesen ist. Proben dieses unwissenschaftlichen Verfahrens haben schon im ersten Theile dieses Werkes ihre Würdigung gefunden und werden uns auch bei unsern jetzigen Untersuchungen in Menge aufstossen.

Zweite Abhandlung.

Ueber die Behandlung des religiös-symbolischen Mythus.

Von dem religiös-symbolischen Mythus ist in dem ersten Theile verhältnismässig wenig die Rede gewesen. Da derselbe uns aber in diesem Theile vorzugsweise beschäftigen wird, so scheint es angemessen, die sporadischen Bemerkungen, welche wir dort über seine Behandlung gegeben haben, noch einmal übersichtlich zusammenzustellen und zu vervollständigen.

Der religiös-symbolische, oder kurzweg der religiöse Mythus ist, wie wir gezeigt haben [1]), eine dramatische Darstellung des Wesens der Gottheit. Dieses Wesen erscheint der mythischen Anschauung nicht als ein Begriff, sondern die einzelnen Momente, welche für unsere Anschauung den Begriff desselben constituiren würden, treten auseinander und gewinnen nach dem vorhin erläuterten Gesetze des Personalismus die Form von eben so viel Persönlichkeiten, deren begriffliche Einheit und Zusammengehörigkeit nur geahnt und durch ihre Namen und ihr Verhalten gegen einander bloss angedeutet, aber nicht klar ausgesprochen werden kann. Es würde nun, wenn dieses Verhältnis der Sache gehörig begriffen und an einigen Beispielen zur Anschauung gebracht wäre, eine wenn auch gerade nicht leichte, so

---

[1]) I. S. 178.

doch im Ganzen einfache Operation sein, einen religiösen Mythus zu deuten, wenn derselbe sich in seiner ursprünglichen Form zu behaupten vermöchte. Es käme wesentlich nur darauf an, die symbolischen Ausdrücke richtig zu interpretiren und die so gewonnenen einzelnen Momente des Begriffs zur Einheit zusammenzufassen, ein Verfahren, welches bei einiger Vorsicht demjenigen, welchem Phantasie und Abstractionsvermögen in hinlänglichem Masse zu Gebote ständen, eine ziemlich sichere Aussicht des Gelingens darbieten würde. Allein die ursprüngliche Form des religiösen Mythus erhält sich niemals in ihrer ganzen Reinheit; durch mannigfaltige Umstände wird derselbe in seinem Zusammenhange zerrüttet und mit fremdartigen Elementen versetzt, und die Veränderung ist oftmals so gross, dass das Ursprüngliche nur durch eine tief eingreifende Kritik wiederhergestellt werden kann. Das erschwert die Behandlung dieser Mythengattung ungemein und macht es nothwendig, die Gesichtspuncte, nach welchen sich diese Kritik regeln muss, im Voraus festzustellen.

Angenommen dass es einen religiösen Mythus gäbe, wie es meines Wissens keinen gibt, der von der Versetzung mit mythischen Elementen, die ausser ihm liegen, sich ganz frei erhalten hätte, so würde auch ein solcher seine ursprüngliche Form nicht bewahren können. Denn indem die mythische Anschauung, aus welcher er hervorgegangen ist, allmählich erstirbt, verschwindet auch das Verständnis des Sinnes, welches, wenn auch den Anforderungen eines bewussten Denkens nicht entsprechend, dennoch ursprünglich vorhanden gewesen sein muss. Es bleibt nichts übrig, als eine Erzählung aus alter Zeit, welche die Pietät gegen die Vorfahren, die keinen Zweifel gestattet, und eine dunkele Ahnung von einem tiefern Gehalte derselben vor dem Untergange

bewahrt, ähnlich wie das Deutsche Volk in Mährchen und Volkssage sich einen nicht unerheblichen Rest des heidnischen Glaubens seiner Vorzeit erhalten hat, den aber nur die wissenschaftliche Forschung als das zu erkennen vermag, was er ist, während das Volk selbst ohne Scrupel, aber auch ohne eigentliches Verständnis in dieser Wunderwelt sich ergeht. Nun widerstrebt es aber eben wegen seiner Glaubenswilligkeit der Natur des Menschen, der sich noch nicht zu einer höhern Bildung aufgeschwungen hat, sich bloss mit dem ästhetischen Genusse, den die Erzählung gewährt, zu begnügen; der Gedanke, dass das Erzählte wahr sein müsse, „weil man es ja sonst nicht erzählen könnte", bringt ihn dahin, einzelne Momente der Erzählung, die ihm auf seinem Standpuncte unwahrscheinlich oder dem Zusammenhang nicht zu entsprechen scheinen, zurechtzurücken und durch eingeschobene fremdartige Motive der vermeintlichen Wahrheit näher zu bringen. Und wenn sich so Generation auf Generation an dem Mythus mit vermeintlichen Emendationen versucht hat, so wird endlich auch ohne alle Berührung mit fremdartigen Mythengebilden eine Relation in Curs kommen, die oft selbst in den berichteten Thatsachen von der ursprünglichen erheblich abweicht, namentlich aber den stehen gebliebenen Formen einen Sinn untergelegt hat, von dem die Schöpfer des Mythus sich nichts haben träumen lassen [1]). Kommt nun gar hinzu, wie das bei sehr vielen Mythen der Fall ist, dass Dichter sich eines solchen Stoffes bemächtigen, so wird die Degeneration in der angegebenen Richtung noch rascher und in viel stärkerem Masse erfolgen.

---

[1]) Besonders anschaulich tritt dies hervor an einigen Formen des Mythus von Lykaon, die ich unten Buch I § 8 besprechen werde.

Von bedeutender Einwirkung ist es ferner, wenn eine Umwandelung des religiösen Bewusstseins oder des ganzen geistigen Horizontes eingetreten ist. Auch hierfür liefert die Deutsche Mythologie sehr beachtenswerthe Fingerzeige. Hier ist durch die Einführung des Christenthums ein vollständiger Bruch mit dem religiösen Bewusstsein der heidnischen Vorzeit eingetreten, und was davon in die spätere Zeit hinüber gerettet ist, das hat sich gar oft bequemen müssen ein christliches Gewand umzuthun. Christus, die Apostel, die Heiligen, die Jungfrau Maria, der Teufel vertreten häufig die Stelle altheidnischer Gottheiten. Eben so gewinnen die Verhältnisse des modernen Lebens nicht selten Einfluss, wie z. B. der wilde Jäger, der Wodan Hackelberend d. i. Mantelträger zu einem Braunschweigischen Jägermeister gemacht wird [1]). Nun hat freilich das Griechische Volk eine so totale Umwälzung nicht durchgemacht, aber die Veränderung ist auch hier bedeutend genug gewesen. Bekannt und allgemein zugestanden ist es, dass die auf überwiegend physischer Grundlage erwachsenen Gottheiten im gewöhnlichen Glauben als vorzugsweise ethische Wesen dastehen, die meist nur in einzelnen Nachklängen die Spuren jener frühern Bedeutung bewahrt haben. Dazu kommt, was erst durch meine Untersuchungen in das rechte Licht gestellt ist, dass das polytheistische System nicht von Anfang an vorhanden, sondern durch allmähliche Vereinigung in Folge der mannigfaltigen Berührungen der Stämme und durch die Einwirkung der Homerischen Poesie aus ursprünglich gesonderten Stammescultен entstanden ist. Wie auch dieser Umstand auf die Veränderung des Wesens der einzelnen Gottheiten einwirken

---

[1]) J. Grimm, Deutsche Mythol. 2. Ausg. S. 873.

musste, habe ich schon im ersten Theile im Allgemeinen angedeutet und wird im weitern Verlauf meiner Untersuchungen sich noch klarer herausstellen. Dass nun durch diese Veränderungen die religiösen Mythen, so weit sie nicht geradezu in Folge davon verloren gingen, afficirt werden mussten, ist auch ohne weitere Ausführung begreiflich. Denn wo eine Gottheit in denselben genannt war, wurde sie natürlich in einer Weise aufgefasst, die dem spätern Bewusstsein geläufig und verständlich war, und hatte sie in dem polytheistischen System eine besondere Stellung oder ein nahes Verhältnis zu irgend einer andern Gottheit gewonnen, so wurde dieses auch für den Mythus vorausgesetzt, wenn er auch nichts davon enthielt oder vielleicht gar den Beweis des Gegentheils in sich schloss Auch wurden wohl, wenn dadurch der Zusammenhang und die Motivirung aufgebessert werden zu können schien, oder irgend eine vorkommende Wendung Veranlassung dazu bot, Gottheiten in irgend einer aus den Dichtern geläufigen Rolle (z. B. Hera als eifersüchtige Gattin, Athena als Beschützerin der Helden, Artemis als Jagdgöttin und keusche Jungfrau) in Mythen eingeschoben, die sie von Haus aus nichts angingen.

Aus den angegebenen Gesichtspuncten ergeben sich für die kritische Behandlung der religiösen Mythen folgende Regeln, die freilich, wie alle Regeln namentlich auf dem Gebiete der mythologischen Forschung, cum grano salis verstanden und angewendet sein wollen:

1) Nicht die angegebenen Motive der Handlungen, oft auch nicht einmal der gewöhnliche Zusammenhang der Erzählung, sondern vor allem die nackten Thatsachen, die von den nachweislich dem Mythus angehörigen Personen berichtet werden, sind als Bestandtheile des mythischen Kerns zu betrachten. 2) Der Sinn, der gleich

auf den ersten Blick sich darbietet, sich mit einer gewissen Absichtlichkeit aufdringt, darf nicht als die schöpferische Idee des Mythus gelten. 3) Angaben, welche die gewöhnliche Ansicht über das Wesen der Gottheiten und ihr Verhältnis zu einander oder das polytheistische System zur Voraussetzung haben, sind der Interpolation verdächtig und zu entfernen.

Viel bedeutender aber noch sind die Umgestaltungen, welche der religiöse Mythus dadurch erfährt, dass andere Mythengebilde sich mit ihm mischen. Diese Mischung kann doppelter Art sein. Entweder verbindet sich der religiöse Mythus mit Mythen anderer Gattungen, explicativen und historischen, oder mit Mythen anderer Stämme. Wir betrachten beide Fälle nach einander.

Für den ersten Fall ist zu unterscheiden, ob der religiöse Mythus sich in seiner eigenen Sphäre d. h. in bestimmter deutlich ausgesprochener Beziehung zu der Gottheit, von welcher er handelt, behauptet hat, oder ob er in die menschliche Sphäre hinabgestiegen d. h. zu einem Heroenmythus geworden ist. Wo das Erstere sich findet, pflegen nur explicative Mythen hinzuzutreten, während bei den Heroenmythen meistens die historischen Elemente im Uebergewicht gegen die explicativen sind.

Können nun auch alle Arten des explicativen Mythus sich mit dem religiösen verbinden, so ist doch keine ihrer ganzen Natur nach dazu so geeignet, als die prototypischen Mythen und zwar solche, die sich auf den Cultus der in Frage kommenden Gottheit beziehen. Es ist nämlich dem religiösen Gefühl selbst ein entschiedenes Bedürfnis die Formen und Institutionen der Gottesverehrung nicht als eine menschliche Einrichtung, sondern als eine göttliche Satzung aufzufassen, und eben in diesem Gefühl und in dieser Auffassung wurzelt die überall wahrnehmbare Scheu, an der-

selben irgendwie zu rütteln und zu ändern. Als bekannte Beispiele aus der Griechischen Mythologie führe ich nur an die Gründung des Eleusinischen Cultes durch Demeter und des Delphischen Heiligthums durch Apollo. Und wenn wir nicht von allen Göttern Gleiches wissen, so hat das seinen Grund darin, dass theils manche dahin zielende Mythen verloren gegangen sind, theils ein grosser Theil derselben, wie wir gleich zeigen werden, dem gewöhnlichen Blicke sich entzieht und nur durch wissenschaftliche Operationen an das Licht gezogen werden kann. Denn der Mythus beschränkt sich in der Regel nicht darauf, im Allgemeinen anzugeben, dieser oder jener Cultus sei von dieser oder jener mythischen Persönlichkeit gegründet worden; er sagt das auch nicht einmal immer geradezu; sondern er pflegt die einzelnen Cultushandlungen selbst der mythischen Anschauung entsprechend als prototypische Acte des Gründers hinzustellen. Diese prototypischen Acte verbinden sich nun mit dem, was man sonst schon über die betreffende Persönlichkeit zu berichten weiss, und die Verbindung wird um so enger, je mehr jener andere Mythus seiner Natur nach geeignet ist die hinzutretenden prototypischen Elemente in sich aufzunehmen und gewissermassen zu absorbiren. Das ist nun aber ganz besonders bei dem religiösen Mythus der Fall. Dies wird von folgendem Gesichtspunct aus deutlich werden.

Es lässt sich aus der Religion der verschiedensten Völker nachweisen, dass der kindlich gläubige Sinn von den Thaten der Gottheit nicht nur zu hören, sondern sie auch mit den Augen zu schauen begehrt. Die Mysterien des Mittelalters sind eine dramatische Aufführung der Leidensgeschichte Christi. Eben so hat sich bekanntlich aus der Darstellung der Schicksale des Dionysos die Attische Tragödie entwickelt, und es sind

ausserdem viele Cultusgebräuche bekannt, die dramatisch, oder, wenn man will, mimisch darstellten, was der Mythus erzählte; so der Drachenkampf zu Delphi, der Raub der Persephone und die Irren der Demeter in den Eleusinischen Mysterien, die Hochzeit der Hera auf Samos u. s. w. [1]). Es ist also eine wohlbegründete Voraussetzung, dass der religiöse Mythus, der ja, wie wir gesehen haben, seiner ganzen Natur nach selbst eine Art Drama ist, so lange er als solcher in dem Bewusstsein lebte und die Verehrung der Gottheit in den herkömmlichen Formen keine Störung erfahren hatte, stets auch bei den Festen mimisch-dramatisch dargestellt worden sei. Diese Voraussetzung unter dem Vorbehalte des weitern Nachweises als richtig angenommen, muss es einleuchten, dass für die prototypische Darstellung solcher Cultushandlungen kein für sich bestehender Mythus geschaffen zu werden brauchte, sondern der religiöse Mythus diesen schon mit in sich schloss, sofern nämlich die dramatische Aufführung sich in allen Puncten streng an die überlieferte Erzählung gebunden hielt. Dass aber dieses, wenn überhaupt je, auf die Dauer nicht möglich war, liegt auf der Hand und liesse sich wiederum aus den mittelalterlichen Mysterien schlagend erweisen. Lag nun aber in der dramatischen Aufführung des Mythus Anlass zu mancherlei Modificationen des letztern, so konnten diese nicht ohne Rückwirkung auf die mythische Erzählung selbst bleiben, sie mussten vielmehr um so leichter in dieselbe eindringen und sie umgestalten, je mehr der Eindruck des mit Augen Gesehenen den Eindruck des bloss Gehörten überwog. So kommt es denn, wie wir unten an bestimmten Bei-

---

[1]) Vgl. Welcker Gr. Götterl. II S. 55. Hermann Culturgesch. d. Gr. u. Röm. I S. 165.

spielen nachweisen werden, dass der religiöse Mythus durch Aufnahme prototypischer Elemente aus dem Cultus leicht verunstaltet wird, ja mitunter äusserlich ganz den Schein eines prototypischen Mythus gewinnt. Erschwert dies nun natürlich die richtige Behandlung des religiösen Mythus ungemein, so wird dieser Uebelstand doch einigermassen durch den Vortheil ausgeglichen, dass Cultushandlungen, die aus andern Quellen nicht bekannt sind oder in der historischen Zeit längst aufgehört haben zu existiren, auf diesem Wege wieder ans Licht gezogen werden können.

Verwandelt sich der religiöse Mythus in einen Heroenmythus, so kann dies nicht geschehen, ohne dass das Colorit des Ganzen ein historisches wird. Die Hauptfigur, der Gott, dessen Wesen der Mythus darzustellen hat, wird zu einem Menschen, der in der Gegend, wo der Cultus sich angesiedelt hat, gewohnt oder als König geherrscht haben soll [1]). Hält sich nun auch, wie das mitunter vorkommt, der Mythus von allem weitern Eindringen historischer Elemente frei, so wird doch die Meinung, es mit einer gewöhnlichen historischen Thatsache zu thun zu haben, im Laufe der Tradition nicht ohne Einfluss bleiben können und namentlich darauf hinwirken, dass allerlei der menschlichen Sphäre entsprechende Motivirungen versucht werden, auch das allzu Ungeheuerliche und Unnatürliche des symbolischen Ausdrucks mehr und mehr beseitigt wird. Gewöhnlich aber wird der Heros, der den Gott repräsentirt, auch dergestalt zu einem Repräsentanten des bei dem Cultus betheiligten Volkselementes, dass die dieses betreffenden Schicksale, natürlich ebenfalls in mythischer Form ausgeprägt, von dem religiösen My-

---

[1]) Vgl. I S. 288.

thus attrahirt und in mitunter sehr enger Verschlingung umfasst werden. Diese Verhältnisse, die ich hier nur mit einigen Worten in Erinnerung zu bringen brauche, da ich schon in dem ersten Theile ausführlicher davon gehandelt habe, müssen bei der Behandlung eines in heroischer Metamorphose auftretenden religiösen Mythus scharf im Auge behalten werden.

Alle diese Veränderungen, welchen der religiöse Mythus unterliegt, sind aber verhältnismässig gering gegen die gewaltigen Zerrüttungen, die in Folge des Zusammentreffens verschiedener Volkselemente, von denen jedes seinen eigenen Cult sammt den darauf bezüglichen Mythen mitbringt, einzutreten pflegen. Da wirrt sich Alles dermassen in einander und geht in der engen Verschlingung so viel verloren, dass eine vollständige Sonderung und Wiederherstellung aller einzelnen Elemente mitunter gar nicht mehr möglich ist, und wo auch die Aussicht auf endlichen glücklichen Erfolg nicht abgeschnitten ist, wird man doch darauf verzichten müssen, alle Schwierigkeiten gleich auf einen Schlag von der Seite her zu lösen, von wo aus man die ersten Fäden zur Abwicklung in die Hand bekommt. Um deutlicher zu sprechen, man darf einen solchen Mythencomplex nicht so angreifen, dass man denselben zum eigentlichen Mittelpunct der Untersuchung macht, sondern man muss es abwarten, bis anderweitig angeknüpfte Fäden sich in denselben hineinziehen und Aussicht geben, dass es gelingen werde, einen Theil des Knäuels zu entwirren.

Aber, wird man fragen, wie kann man bei einer solchen Lage der Dinge überhaupt noch daran denken, einen sichern Weg zu finden, um die ursprüngliche Form der religiösen Mythen kritisch wiederherzustellen? Allerdings würden alle Regeln und Gesichtspuncte für

die Kritik, die eben aufgestellt sind, nicht ausreichen, ja, sie hätten sich nicht einmal auffinden lassen, wenn sich nicht von vielen religiösen Mythen eine Mehrzahl von Relationen aus verschiedenen Landschaften Griechenlands erhalten hätte. Ein Vergleich möge dazu dienen, erst einmal ungefähr zu veranschaulichen, wie die Sache steht. Angenommen ein literärisches Product des Griechischen Alterthums, etwa eine Tragödie, die noch nicht bekannt wäre, würde aufgefunden, allein in mehreren Handschriften, von denen keine den richtigen Text enthielte, sondern alle ihn in arg interpolirter und verschiedenartig verstümmelter Gestalt böten, so würde doch gewis der Versuch zu machen sein, ob nicht durch eine sorgfältige Vergleichung der ursprüngliche Text wieder hergestellt werden könne. Dabei würde man doch wohl so verfahren, dass man diejenigen Verse, welche sich in allen oder doch den meisten Handschriften fänden, vorläufig einmal als ächt gelten liesse, und wenn sich aus diesen Versen der Inhalt und Gang des Stückes in einigermassen deutlichen Umrissen ergäbe, so wären genügende Anhaltspuncte gewonnen, um auch hinsichtlich des Uebrigen bestimmen zu können, was davon als ächt beizubehalten, was interpolirt wäre; und falls schliesslich noch hie und da eine Lücke bliebe, so würde sich selbst diese durch Conjectur ausfüllen lassen. Für diejenigen, welche mit den sprachvergleichenden Studien etwas bekannt sind, lässt sich die Sache noch anschaulicher machen, weil hier in der That ein ganz analoges Verhältnis vorliegt. Bekanntlich repräsentirt keine einzige der erhaltenen Sprachen die Indogermanische Ursprache selbst, sondern, obwohl im Ganzen das Sanskrit auf der alterthümlichsten Stufe sich erhalten hat, so muss man doch im Allgemeinen sagen, dass die ursprünglichen oder die diesem am nächsten kommenden

Formen sich bald in dieser bald in jener Sprache besser erhalten finden, so dass nur durch eine unter Berücksichtigung der Lautveränderungsgesetze angestellte Vergleichung der in den verschiedenen Sprachen vorkommenden Wörter und Wortformen die Urform, aus der alle Differenzen sich ableiten lassen, ermittelt werden kann [1]). Wie nun die Indogermanische Ursprache durch Auseinandertreten und Sonderung des Indogermanischen Urvolks in Special-Völker, wenn man so sagen darf, zu den besondern Sprachen, die wir kennen, sich differenzirt hat, gerade so sind auch, wie ich im ersten Theile erwiesen habe, aus den Stammculten und den religiösen Stammmythen bei der Verbreitung der betreffenden Stämme über die verschiedenen Landschaften Griechenlands die landschaftlichen Special-Culte und Mythen hervorgegangen. Demnach wird, sobald es gelungen ist, die stammverwandten Mythen und Culte ausfindig zu machen, dieselbe Methode zum Ziel führen, wie dort, eben die comparative. Es gilt aus einer vergleichenden Betrachtung sämmtlicher stammverwandten Mythen, die sich erhalten haben, im Geiste die Urform zu reconstituiren und die dieser zu Grunde liegende Idee sich klar zu machen, um dann von diesem Standpuncte aus die erhaltenen Mythen einer nach den angegebenen Gesichtspuncten geregelten Kritik zu unterziehen und im Einzelnen nachzuweisen, wie die besonderen Formen und die Verderbnisse der einzelnen Mythen aus jener Urform entstanden sind. In der Darlegung der so gewonnenen Resultate wird freilich der eben angedeutete Gang äusserlich sich nicht wohl inne halten lassen, da man gezwungen ist, was der eigene Geist in Folge oft wiederholter allseitiger Betrachtung

---

[1]) Vgl. G. Curtius Grundzüge d. Gr. Etymologie I. S. 22.

wie mit einem Blick zu überschauen vermag, für den Leser wieder in seine einzelnen Momente zu zerlegen und ihn einen Weg zu führen, der ihm wo möglich auf jedem Puncte die Ueberzeugung gewährt, dass der Führer ihn nicht irre leitet. Es wird also am besten so verfahren werden, dass ein Mythus nach dem andern, wo es nöthig ist, unter Berücksichtigung der stammverwandten Mythen kritisch restituirt und gedeutet wird, worauf dann erst am Schluss in zusammenfassenden Rückblicken die etwa noch übrigen Fragen zu erledigen und die Resultate für die Erkenntnis der Ideen und Formen des ursprünglichen Cultes darzulegen sind. Natürlich ist dabei auszugehen von solchen Mythen, welche sich am besten conservirt haben oder der Kritik die leichteste Handhabe bieten, namentlich aber über die Gottheit, von welcher der Mythus handelt, keinen Zweifel lassen, also wo möglich nicht von Mythen, die völlig in die Sphäre des Heroischen hinübergetreten sind, da bei solchen, weil sie von fremdartigen Elementen aller Art am meisten überwuchert zu sein pflegen, oft auf den ersten Blick sich gar nicht bestimmen lässt, wohin sie gehören.

Das mag genügen, um einen Ueberblick über das einzuschlagende Verfahren und die ausserordentlichen Schwierigkeiten, die dabei zu überwinden sind, zu gewähren, zugleich aber auch im Voraus zu zeigen, dass, wie tief auch in einem einzelnen Falle die Kritik einschneiden mag, dennoch alle Willkür sich fern halten lässt. Uebrigens kann ich nicht umhin, noch darauf ausdrücklich aufmerksam zu machen, dass Alles, was ich in dieser Abhandlung auseinandergesetzt habe, der mythologischen Wissenschaft bisher völlig fremd gewesen ist. Das hat natürlich zur Folge gehabt, dass die Deutung religiöser Mythen ihr nirgend gelungen ist, ja

dass sie die meisten Mythen dieser Art nicht einmal als das erkannt hat, was sie sind. Und da nun, wie ich in dem ersten Theile gezeigt habe, das ursprüngliche Wesen der Gottheiten sich hauptsächlich nur durch methodische Analyse der religiösen Mythen richtig bestimmen lässt, so können die Ansichten, die darüber aufgestellt worden sind — zumal da, wie ich in der vierten Abhandlung zeigen werde, eine grundfalsche Hypothese dabei massgebend zu sein pflegt — unmöglich als gesicherte Resultate der Wissenschaft gelten, noch weniger aber den Urhebern und Anhängern derselben ein Recht gewähren, von ihrem Standpuncte aus über die Ergebnisse meiner Untersuchungen ein Urtheil zu fällen.

Dritte Abhandlung.

Ueber den Begriff des Chthonischen.

Diesen schwierigen Begriff abzuklären und den falschen Ansichten, die darüber herrschen, entgegen zu treten, war ein Hauptzweck meiner ersten Schrift über den Gott Ares. Doch habe ich seitdem Gelegenheit genug gehabt zu sehen, dass jener Zweck nicht einmal hinlänglich begriffen ist, geschweige denn dass er erreicht wäre. Die Schuld davon liegt zum Theil in der Anlage und Fassung der Schrift selbst. Das Bestreben, die allgemeinen Sätze, auf deren Erläuterung und Begründung es abgesehen war, aus Specialuntersuchungen allmählich hervorgehen zu lassen, um sie besser zu veranschaulichen und gegen Widersprüche zu sichern, mag der Deutlichkeit und Fasslichkeit mitunter Eintrag gethan, auch die Fähigkeit der Darstellung dem angehenden Schriftsteller noch nicht in genügendem Masse zu Gebote gestanden haben, um die in der Sache liegenden Schwierigkeiten zu überwältigen. Dazu kommt, was bei den ersten Schritten auf einer bis dahin von Niemandem betretenen Bahn kaum zu vermeiden war, dass manche Irrthümer im Einzelnen mit untergelaufen sind, zumeist freilich nur da, wo ich mich von der Methode und den Ansichten meiner Vorgänger noch nicht hinlänglich emancipirt hatte. Nichts desto weniger muss ich auch jetzt noch, nachdem die Zeit und fortgesetzte Studien meine Ansichten geläutert haben

und ein unbefangenes Urtheil mir ermöglichen, die Hauptresultate des Buches aufrecht erhalten und kann mir die sonderbaren Urtheile und Misverständnisse, welche sich kund gegeben haben, nur so erklären, dass meine Gegner theils nicht mit dem ernsten Willen oder der rechten Fähigkeit des Verständnisses an die Lectüre gegangen sind, theils ein persönliches Interesse dabei hatten, meine Ansichten zu verzerren und zu verunstalten, um sich der Nothwendigkeit einer wissenschaftlichen Widerlegung zu entziehen [1]).

Um nun allen Misverständnissen, so weit sie eben nicht absichtliche sind, zu begegnen, will ich in zusammenfassender Uebersicht hier noch einmal darlegen, wie ich den Begriff des Chthonischen glaube fassen zu müssen.

Die gewöhnliche Ansicht ist folgende: „Unter den chthonischen Göttern pflegt man die auf die Erdtiefe (χθών) mit Einschluss der Unterwelt bezüglichen Götter zu verstehen, welche zugleich für fruchtbare Götter des Ackerbaus und des aus der Tiefe emporsteigenden Segens und für furchtbare Mächte des Todes und der Verstorbenen zu gelten pflegen, die in der Erdtiefe oder der Unterwelt, also bei diesen Göttern sich aufhalten."

---

[1]) So sagt z. B. Welcker Gr. Götterl. I. S. 423: „Wenn ein zur festen Idee gewordener Irrthum so gewandt und gelehrt durchgeführt vorliegt, wie in jenem Ares, so ist es nicht einladend die Auflösung des künstlichen Gewebes vorzunehmen." Mag es einladend und bequem sein oder nicht, gegen eine „gewandt und gelehrt durchgeführte" Ansicht, die man in so starken Ausdrücken für irrig erklärt, muss man doch mindestens einen und den andern Grund vorzubringen wissen, wenn man sich nicht selbst „eines zur festen Idee gewordenen Irrthums" verdächtig machen will.

So Preller, von dessen Definition ich hier um so lieber ausgehe, da er selbst sie meiner Auffassung gegenüber gestellt hat [1]). Dagegen muss ich nun gleich erinnern, dass die Bedeutung des Wortes χθών als Erdtiefe sich mindestens aus dem ältern Sprachgebrauch nicht belegen lässt. Bei Homer ist χθών nichts weiter als ein Synonymon von γῆ, und Aeschylus hält diese Synonymie auch im mythologischen Gebrauch aufrecht, indem er die Titanen, die Hesiod als Kinder des Uranos und der Ge bezeichnet, Kinder des Uranos und der Χθών nennt [2]). Preller's Meinung stützt sich, wie es scheint [3]), auf eine Stelle des Euripides Hec. 70:

ὦ πότνια Χθών,
μελανοπτερύγων μῆτερ ὀνείρων

wo aber χθών auch nicht die Erdtiefe in seinem Sinne, sondern einfach die Unterwelt bedeutet; denn in der Unterwelt hausen nach Homer die Träume. Das Wort χθών hat aber auch darin nichts vor dem Worte γῆ voraus, welches ebenfalls geradezu zur Bezeichnung der Unterwelt gebraucht wird [4]). Dieser Gebrauch ist übri-

---

1) Jahrbb. f. Phil. u. Päd. 1859. H. 3. S. 181.

2) Prom. 205. Eum. 6.

3) Schon Dem. u. Perseph. S. 16 findet sich das Sophisma: „Gäa, die als tiefe Erde vorzugsweise χθών genannt wurde", wobei statt alles Beweises nur Hermann z. Eur. Hec. 70 citirt wird, der aber im Gegentheil sagt: Χθών enim, ut saepe, loca infera notat, und auf Herc. fur. 45 verweist. Vgl. ebendas. S. 187, wo es heisst: „Die χθόνιοι heissen von χθών in der Bedeutung der tiefen Erde, des Erdreiches, des zeugerischen Erdbodens, in welchem die Todten begraben werden, und aus welchem die Vegetation hervorsprosst", und ein ganz unhaltbarer Unterschied zwischen χθόνιοι und κατα χθόνιοι statuirt wird.

4) Hom. Od. XXIV, 106 τί παθόντες ἐρεμνὴν γαῖαν ἔδυτε; XX, 81 γαῖαν ὑπὸ στυγερὴν ἀφικοίμην; wo die Epitheta zu beachten sind. Vgl. Eur. Herc. fur. 352: γᾶς ἐνέρων τ' εἰς ὄρφναν. Dass

gens bei beiden Wörtern im Ganzen selten. Jene Doppelnatur also, welche die Prellersche Definition, darin mit den Ansichten anderer Mythologen zusammenstimmend [1]), den chthonischen Göttern vindicirt, kann nicht auf die angebliche Bedeutung des Wortes *χθών* gestützt werden; sie beruht eigentlich auch nicht sowohl auf dieser, als auf einer falschen Abstraction. In der spätern Mythologie wird nämlich eine Anzahl Gottheiten als *χθόνιοι* bezeichnet und den olympischen (himmlischen, oberweltlichen) Göttern gegenüber gestellt. Es werden dazu gerechnet: Ge, Hades, Persephone, Demeter, Hermes, Dionysos [2]). In der falschen Voraussetzung nun, dass das ganze Wesen dieser Gottheiten, wie es sich in der spätern Auffassung darstellt, mit dem Worte *χθόνιος* umfasst werde, hat man auch die Beziehung auf Erde, Ackerbau, Fruchtbarkeit u. s. w. in die Definition aufnehmen zu müssen geglaubt. Man hätte freilich seines Irrthums leicht inne werden können, wenn man bedacht hätte, dass z. B. Hermes nach der Mehrzahl seiner Eigenschaften den obern oder olympischen Gottheiten zugezählt werden muss, wie denn auch Preller selbst ihn geradezu unter die Gottheiten des Himmels gestellt hat, und dass der Homerische Hymnus [3]) mit deutlichen Worten der Demeter ihren gewöhnlichen Aufenthalt im Olymp anweist, wo auch Per-

---

Euripides in diesem, wie in dem gewöhnlichen Sinne *γῆ* und *χθών* als Synonyma nahm, zeigen Herc. fur. 45: *ἡνίκα χθονὸς μέλαιναν ὄρφνην εἰςέβαινε παῖς ἐμός*, und Iph. Taur. 30: *πέμψασά μ' εἰς τήνδ' ἥκειν Ταύρων χθόνα, οὗ γᾶς ἀνάσσει — Θόας*. Vgl. auch v. 1262 f. Alc. 47.

[1]) Vgl. Heffter Rel. d. Gr. u. Röm. S. 34, Gerhard Gr. Myth. I. S. 431, Stoll Urspr. Bedeut. d. Ares S. 17.

[2]) Nägelsb. Nachhom. Theol. S. 125 ff.

[3]) Hymn. Cer. 92.

sephone einen Theil des Jahrs über bei ihr weilt [1]). Man hätte daraus gleich entnehmen sollen, dass wenigstens die Mehrzahl der genannten Götter nur deshalb θεοὶ χθόνιοι heissen, weil in ihrem Wesen einzelne Beziehungen sind, die unter den Begriff dieses Wortes fallen.

Um nun auf das Richtige zu kommen, gilt es zunächst die Bedeutung des Wortes χθόνιος im gewöhnlichen Griechischen Sprachgebrauch uns zu vergegenwärtigen. Da ergibt sich nun das Eigenthümliche, dass trotz der auch dem gewöhnlichen Sprachbewusstsein fühlbaren Abstammung von χθών dennoch die Bedeutung dem nicht entspricht. Nur an ganz vereinzelten Stellen bedeutet es „irdisch" oder wird mit αὐτοχθών und ἐγχώριος synonym gebraucht [2]); die regelmässige Bedeutung ist „unterweltlich". Daraus ergibt sich nun zwar deutlich, dass zwischen Erde und Unterwelt in der Anschauung der alten Griechen ein enger Zusammenhang bestanden haben muss, der wohl darauf zurückzuführen ist, dass in der Erde, welche die Todten aufnimmt, der Sitz der Unterwelt gedacht wird — weshalb auch, wie wir vorhin gezeigt haben, die Wörter γαῖα und χθών selbst hin und wieder geradezu zur Bezeichnung der Unterwelt dienen —, aber es darf nicht umgekehrt daraus geschlossen werden, dass die chthonischen Eigenschaften der Gottheiten mit dem Erdboden überhaupt, namentlich hinsichtlich seiner vegetativen und schöpferischen Thätigkeit in Beziehung ständen.

Nun können wir aber nicht voraussetzen, dass die Vorstellung, welche wir mit dem Worte „unterwelt-

---

[1]) Ebendas. 464 f.

[2]) Aeschyl. Sept. 718. Eur. Iph. Taur. 1248. Soph. Aj. 201 f. Oed. Col. 952.

lich" zu verbinden geneigt sind, überall mit dem zusammenfalle, was die alten Griechen sich dabei dachten. Soll also jener Ausdruck oder besser das aus dem Griechischen herübergenommene Wort „chthonisch" selbst als wissenschaftlicher Terminus in der Mythologie gebraucht werden, so müssen wir zu ergründen suchen, was für Momente der Begriff χθόνιος wirklich umfasst, und wie sich dieselben in der mythischen Anschauung darstellen.

Einen sichern Ausgangspunct haben wir dafür an dem Gotte Hades, wie er sich in der gewöhnlichen Mythologie darstellt. Denn derselbe findet sich nicht nur unter der obigen Reihe der chthonischen Gottheiten, sondern er heisst auch schon bei Hesiod ausdrücklich ein θεὸς χθόνιος [1]); dabei ist sein Wesen so einfach, dass wir, indem wir von ihm den Begriff des Chthonischen abstrahiren, nicht in Gefahr kommen, Fremdartiges in denselben hineinzutragen. Die Eigenschaften also, welche wir bei ihm wahrnehmen, dürfen mit Fug und Recht chthonische genannt werden, und wenn sich zeigt, dass dieselben in sich zusammenhängen und von bestimmten Grenzen umschlossen sind, so wird es nicht gestattet sein, im Gebrauche des Wortes darüber hinauszugehen.

Nun ist Hades nicht nur nach dem klaren Zusammenhange jener Stelle der Theogonie, wo er θεὸς χθόνιος genannt wird [2]), sondern auch sonst in der gewöhnlichen Auffassung bis zu Homer hinauf nichts weiter als Gott der Unterwelt, Herrscher im Todtenreich,

---

1) Theog. 767.

2) Ἔνθα θεοῦ χθονίου πρόσθεν δόμοι ἠχήεντες ἰφθίμου τ' Ἄϊδεω καὶ ἐπαινῆς Περσεφονείης ἵστᾶσιν, δεινὸς δὲ κύων προπάροιθε φυλάσσει κ. τ. λ.

und zwar der einzige, da das ausgebildete polytheistische System nur einen einzigen Gott dieser Art gebrauchen konnte. Von einer Beziehung auf den Erdboden, Ackerbau, Fruchtbarkeit ist bei ihm keine Spur, wenn man nicht den Namen *Πλούτων* hierher ziehen will. Derselbe lässt sich aber sehr wohl auf den Herrscher des Todtenreichs beziehen, da auch die Römer von einem thesaurus Orci oder Mortis reden [1]) und das Epitheton *Πολυδέγμων* [2]), so wie die Bezeichnung der Todten als der *πλείονες* mit jener Benennung in Zusammenhang stehen könnte, zumal Plato [3]) ausdrücklich bezeugt, dass man aus euphemistischer Scheu den Hades Pluton zu nennen pflegte. Andererseits ist, wenn man darauf besteht, an eine Beziehung auf Fruchtbarkeit dabei zu denken, zu beachten, dass der Name erst bei den Attischen Dichtern vorkommt und vielleicht aus dem Eleusinischen Cultus stammt, wo die Verbindung mit der Demeter auf eine veränderte Auffassung des Gottes hingewirkt haben kann. Das Letztere könnte auch die Anrufung des *Ζεὺς χθόνιος* in Gemeinschaft mit Demeter zur Zeit des Pflügens erklären, welche Hesiod dem Landmann empfiehlt [4]), obwohl sich dies auch so fassen liesse, dass dadurch der schädliche Einfluss, den, wie wir gleich sehen werden, der Gott der Unterwelt als solcher auf das Gedeihen der Vegetation übt, abgewendet werden soll.

Unzertrennlich verbunden ist der Gott Hades mit der Göttin Persephone, wie in der gewöhnlichen Mythologie, so auch von jeher, da beide einst die Stam-

---

1) Preller Röm. Myth. S. 454.
2) Hom. hymn. Cer. 9. 17. 31.
3) Plat. Cratyl. p. 403.
4) Hes. Opp. 465.

mesgottheiten der Kaukonen gewesen sind [1]). Er gewinnt dieselbe aber zur Gemahlin durch einen Raub nach einem Mythus, der, wenn er auch erst in nachhomerischen Quellen ausführlich erzählt wird, dennoch, wie auch Preller, der es früher bestritten, später zugegeben hat, von Alters her dagewesen sein muss [2]). In diesem Acte stellt sich der Unterweltsgott von einer Seite dar, die höchst beachtenswerth ist. Persephone nämlich, die nach dem gewöhnlichen Glauben als Kind der Demeter in der fruchtbaren Jahrszeit bei dieser ihrer Mutter weilt, und nur von Beginn des θέρος bis zum Eintritt des Frühlings als Gemahlin des Hades in der Unterwelt haust, kann in diesem Zusammenhange für nichts Anderes genommen werden als für eine Personification der Vegetation, eine Bedeutung, die den Alten selbst vorgeschwebt hat, da sie die Göttin für das Samenkorn erklären [3]). Folglich repräsentirt hier der Gott Hades, der die Göttin in sein Reich entführt, die vernichtende Kraft der unfruchtbaren Jahrszeit. Dass dies kein falscher Schluss ist, dass auch nicht etwa erst durch die in Eleusis vor sich gegangene Verschmelzung der beiden Kaukonischen Gottheiten mit dem Demeterdienst die physische Beziehung auf die unfruchtbare Jahrszeit in den chthonischen Gott hineingetragen ist, habe ich nachgewiesen durch die Analyse des Mythus von dem Hadesheroen Melampus, woraus sich ergeben

---

1) I. S. 151 ff. Die Kaukonen haben sich aber nicht den Hades als ihren Stammgott erwählt, wie Welcker Gr. Götterl. I. S. 423 mir unterzuschieben sich erlaubt, so wenig wie überhaupt von irgend einem Stamme gesagt werden kann, dass er sich seine Gottheit erwählt habe, da vielmehr die Existenz des einen mit der Existenz des andern unzertrennlich verknüpft ist.

2) Vgl. I. S. 169.

3) Cic. de N. D. II, 26.

hat, dass in altkaukonischer Vorstellung der in der Unterwelt weilende Gott als entmannt gedacht wurde — ein symbolischer Ausdruck, der augenscheinlich auf das Aufhören der Vegetation in der unfruchtbaren Jahrszeit hinweist [1]). Es ergibt sich also im Allgemeinen, dass der Begriff des Chthonischen, weit entfernt eine Beziehung auf Fruchtbarkeit und den Segen des Ackerbaus in sich zu schliessen, gerade im Gegentheil mit den Wirkungen und Erscheinungen der unfruchtbaren Jahrszeit aufs Engste verknüpft ist, und da in der Regel in der Mythologie die physischen Vorstellungen einem höhern Alterthume angehören, so dürfen wir erwarten, dass bei der Analyse älterer Mythen uns jene physische Seite des chthonischen Begriffs in besonderer Stärke entgegentreten wird. Uebrigens ist es auch so natürlich, dass die verderblichen Kräfte, welche das Leben der Vegetation bei dem Eintritt der unfruchtbaren Jahrszeit zerstören, auf dieselbe Macht zurückgeführt wurden, welche das menschliche Leben vernichtet, oder umgekehrt, dass man sich wundern müsste, wenn diese Auffassung in einer überall an das Naturleben sich anschliessenden Religion sich nicht fände; wird doch z. B. in dem Mythus von Linos die ersterbende Vegetation selbst unter dem Bilde eines von Hunden zerrissenen d. h. von der Glut der Hundstage getödteten Knaben aufgefasst. Mitgewirkt mag haben, ohne jedoch die Hauptsache zu sein, dass in Griechenland mit dem θέρος die Zeit der tödlichen Seuchen eintritt [2]).

Aus diesen beiden Elementen also setzte sich für die älteste Griechische Anschauung der Begriff des Chthonischen zusammen, der folglich, wenn wir es kurz

---

1) I. S. 182 f.

2) Welcker Gr. Götterl. I. S. 459.

ausdrücken sollen, die Macht des Todes in der Natur wie in der Menschenwelt umfasst. Als drittes, jedoch nicht sowohl constitutives wie formgebendes Moment tritt hinzu die physische Nacht mit ihren Erscheinungen. Die Beobachtung, dass unterirdische Räume mit Dunkel erfüllt sind, mag den Anstoss dazu gegeben haben. Die Thatsache selbst ist schon ersichtlich aus dem synonymen Gebrauch von *χθόνιος* und *νύχιος*, *ἔννυχος* und aus dem Worte *ἔρεβος* [1]). Am meisten tritt sie aber hervor in der Annahme, dass die Unterwelt im Westen liege, was bei Homer nicht nur aus der Fahrt des Odysseus in die Unterwelt, sondern auch aus dem doppelten Gebrauch des Wortes *ζόφος* für Abendgegend und Unterwelt sich ergibt [2]). Ausserdem finden sich namentlich bei Hesiod Ausdrücke wie *πείρατα* oder *ἔσχατα γαίης*, *μεγάλα πείρατα*, *ἐσχατιή*, *πέρην κλυτοῦ Ὠκεανοῖο* u. s. w. in ganz unverkennbarer Weise als Bezeichnungen für die Unterwelt gebraucht, was für die richtige Deutung mancher alten Mythen von Bedeutung ist. Auch diese können nur aus der Annahme einer Unterwelt im Westen, wo die Nacht ihren Sitz hat [3]), erklärt werden.

Ich denke, dass es einleuchten wird, wie diese drei Momente unter einander in dem engsten Zusammenhange stehen, und die beliebte Hinzunahme der Beziehung auf Fruchtbarkeit, Ackerbau u. s. w. eine unerträgliche Disharmonie und Verwirrung hervorrufen würde. Wenn nun trotzdem Gottheiten, welche Beziehungen dieser Art mehr oder weniger deutlich an sich

---

1) Ares S. 68.

2) Ebendas. S. 69.

3) Soph. bei Strab. VII p. 395: *ἐπ' ἔσχατα χθονὸς νυκτός τε πηγάς*. Vgl. übrigens Ares S. 66 f.

tragen, kurzweg θεοὶ χθόνιοι genannt sind, so kann, wenigstens ursprünglich, nicht damit gemeint sein, dass diese Benennung ihr ganzes Wesen umfassen und dasselbe in seiner Totalität den θεοῖς ὀλυμπίοις oder οὐρανίοις gegenüberstellen sollte, zumal da sie doch nach sehr deutlichen und allgemein anerkannten Vorstellungen des Griechischen Glaubens zum grössten Theile von dem Olymp und seinen Bewohnern durchaus nicht geschieden waren. Es waren also nur einzelne Eigenschaften und Beziehungen, welche ihnen diesen Namen eingetragen haben. Bei Gaia, die übrigens eine Göttin jüngern Ursprungs ist, lag es sehr nahe sie den chthonischen Gottheiten beizuzählen, da ja nachgewiesenermassen auch das Appellativum γαῖα als Ausdruck für die Unterwelt in Gebrauch war. Hinsichtlich der Demeter war, wenn auch die von mir im zweiten Buche zu besprechende unterweltliche Seite ihres Wesens, die sich in dem Eleusinischen Mythus erhalten hat [1]), dem gewöhnlichen Bewusstsein ganz entschwunden gewesen sein sollte, dennoch ihr enges Verhältnis zu Persephone, so wie der Gebrauch die Todten Δημήτρειοι zu nennen und ihr bei Leichenbestattungen zu opfern [2]), ein hinlänglicher Grund sie zu den chthonischen Gottheiten zu rechnen. Bei Hermes sind die Psychopompie und mehrere mit dem Todtencult in Verbindung stehende Gebräuche [3]) ausreichend, um seine Bezeichnung als θεὸς χθόνιος zu erklären. Für Dionysos zeigt der Name Ζαγρεύς, unter dem er als Sohn des Zeus und der Persephone oder des Hades galt [4]), und manches Andere, dass Be-

---

1) Vgl. darüber vorläufig Ares S. 29 f. 50.
2) Preller Dem. u. Pers. S. 199.
3) Preller Gr. Myth. I. S. 253 f.
4) Ebendas. S. 426. 499.

ziehungen auf die Unterwelt im gewöhnlichen Sinne in seinem Wesen enthalten waren, welche es rechtfertigten, ihn einen θεὸς χθόνιος zu nennen, wenn man auch keineswegs gewillt war, sein ganzes Wesen damit zu umfassen und ihn von dem Kreise der Olympier auszuschliessen [1]). Und wenn wir nun ferner in Anschlag bringen, dass, wie oben bereits bemerkt ist, auch Persephone vermöge der Consequenz ihres Verhältnisses zu Demeter selbst in der gewöhnlichen Anschauung nicht für eine bloss unterweltliche Gottheit gelten kann, und Hades wenigstens in der später verschwundenen Vorstellung seiner ursprünglichen Verehrer eine Seite an sich hat, die nicht chthonisch oder unterweltlich genannt werden darf, dass umgekehrt sogar Zeus, der Olympier κατ' ἐξοχήν, in einigen erhaltenen Culten entschieden chthonischen Character zeigt, so wird nicht nur für die gewöhnliche Mythologie, die das Wesen der Götter so nimmt, wie es sich im Glauben der historischen Zeit darstellt, eine scharfe Scheidung zwischen chthonischen und olympischen Göttern, so weit wenigstens die grossen Gottheiten dabei in Frage kommen, ganz unthunlich erscheinen, sondern es muss auch ein gemischtes chthonisch-olympisches (unterweltlich-oberweltliches) Wesen von vorn herein als das wahrscheinliche Resultat jeder tiefer eindringenden Untersuchung über die ursprüngliche Bedeutung der meisten alten Stammgötter angenommen werden [2]) — wo-

---

[1]) Preller Dem. u. Pers. S. 209 sagt selbst: „Was den Dionysos betrifft, so galt auch dieser nur in gewissen Culten und Mythen für einen chthonischen Gott (Vgl. auch Nägelsb. Nachhom. Theol. S. 127). Dennoch hat er ihn in seiner Gr. Myth. unter die Gottheiten des Erdlebens und der Unterwelt gestellt.

[2]) Wo also rein chthonische Gottheiten sich darzustellen scheinen, da ist anzunehmen, dass sie in dem Religionskreise,

mit ich übrigens kein Präjudiz ausgesprochen und der Forschung durchaus keine Fesseln angelegt haben will.

Es genügt nun aber nicht, die objectiven Elemente, welche den Begriff des Chthonischen constituiren, festgestellt zu haben, sondern es wird auch nothwendig, die symbolischen Formen der Anschauung und des Ausdrucks, in welchen sich derselbe darstellt, näher zu betrachten, da die Mannigfaltigkeit derselben hier ganz besonders gross ist, und bei der Deutung eines einzelnen Mythus nicht immer Raum bleibt, das Verhältnis der symbolischen Anschauung zu den objectiven Elementen des Begriffs in klarem Zusammenhang darzulegen [1]). Die objectiven Elemente werden wir, wo wir sie zu trennen haben, kurzweg als physisches und ethisches [2]) Element unterscheiden dürfen, unter jenem die Wirkungen und Erscheinungen der unfruchtbaren Jahrszeit, unter diesem die Beziehungen auf die Unterwelt als Behausung der Todten und den menschlichen Tod verstehend. Von der physischen Nacht braucht hier

---

dem sie ursprünglich angehörten, nur eine Seite des Gottesbewusstseins repräsentirten. Dass dies auch von dem Gotte Ares gelten müsse, war schon bei Abfassung meiner Schrift über ihn meine Ansicht; doch sprach ich es nur als eine unsichere Vermuthung aus (S. 55), weil innerhalb der engern Grenzen, die ich dem Buche stecken musste, die Beweisführung nicht möglich war. Wo das Material zu dieser zu finden ist, habe ich angedeutet Philol. XIV, 1, S. 129.

1) Es würde zu weit führen und den Zwecken dieser Uebersicht nachtheilig sein, wenn ich im Folgenden für jede Einzelheit Belege geben wollte. Ich verweise im Allgemeinen auf meine Schrift über Ares und auf I. S. 157 ff.

2) Mit Lauer Syst. d. Gr. Myth. nenne ich „alle solche Verhältnisse, die im Menschenleben und durch dasselbe zur Erscheinung kommen, ethische, mit prägnanter Bedeutung dieses Wortes, nicht als identisch mit sittlich".

nicht weiter die Rede zu sein, da über die Formen der Anschauung, die von ihr entlehnt sind, schon genügend gehandelt ist.

Zunächst zu erwähnen ist das Symbol der Schlange oder des Drachen, welches aus Gründen, die wir schon oben (S. 11) angeführt haben, den Begriff des Wortes χθόνιος in seinem vollen Umfange vertritt. Die Verwendung desselben zur Bezeichnung autochthonischen Ursprungs ist bekannt; wir brauchen nur an Kekrops, Erichthonios und die Giganten [1]) zu erinnern. Beziehung auf die Unterwelt im gewöhnlichen Sinne gibt schon Kerberos mit seinem Schlangenschweif, die Schlangenhaare der Erinyen und — um auch aus alten Mythen, in denen das Symbol in dieser Bedeutung öfter vorkommt, ein Beispiel anzuführen — der Drache Ladon ὃς ἐρεμνῆς κεύθεσι γαίης πείρασιν ἐν μεγάλοις (also in der Unterwelt) παγχρύσεα μῆλα φυλάσσει [2]). Auch eine Beziehung auf den Schlamm und Schmutz des Winters anzunehmen gestattet die Lernäische Hydra, deren Deutung auf die Sümpfe von Lernä doch wohl unzweifelhaft ist [3]).

In dem physischen Elemente des chthonischen Begriffs haben nicht so viele Symbole ihren Ursprung, als man vorauszusetzen geneigt sein möchte. Es scheint dahin zu gehören die Riesengestalt, welche namentlich

---

1) Lässt sich auch die Schlangengestalt der Giganten mit Sicherheit vor dem ersten Jahrhundert v. Chr. Geb. nicht nachweisen (Wieseler in Ersch u. Gruber Encycl. s. v. S. 145), so ist doch jedenfalls klar, dass dieselbe ihnen nur als γηγενεῖς beigelegt sein kann.

2) Hes. Theog. 333 f.

3) Der ganze Mythus, der sicherlich ein topischer ist, scheint von Curtius Pelop. II. S. 369 richtig gedeutet zu sein.

untergeordneten Wesen chthonischer Bedeutung mehrfach beigelegt wird; denn in der Germanischen Mythologie, welche an Riesensagen sehr reich ist, werden Eis, Schnee, Sturm, Ungewitter u. dgl. von Riesen oder dem ihre Stelle vertretenden Teufel hergeleitet [1]). Doch ist nicht zu leugnen, dass die ungewöhnliche Kraft, welche man den allbezwingenden Mächten des Todes (vgl. den ἴφθιμος Ἄιδης) zuzuschreiben sich gedrungen fühlen musste, auch zu dieser symbolischen Anschauung mitgewirkt haben kann. Eben so kann es einigermassen zweifelhaft bleiben, ob das Fressen und Verschlingen, das Rauben und Stehlen nebst diebischer List und Schlauheit, Characterzüge, welche in Handlungen, Attributen und Namen chthonischen Wesen oft zugeschrieben werden, mehr auf die physische oder die ethische Grundlage des Begriffs zurückzuführen sind, obgleich ich mich im Ganzen mehr für das Erstere zu entscheiden geneigt bin. Unzweifelhaft dagegen ist der physische Ursprung der Symbole Wolf und Hund, wie ich das im ersten Buche nachweisen werde. Auch deuten die Namen unterweltlicher Wesen öfters auf die winterlichen Stürme, was ich besonders hervorhebe, um gleich hier vor dem Irrthume zu warnen, als ob die Bedeutung solcher Wesen ausschliesslich auf jene physische Erscheinung selbst beschränkt werden müsse [2]).

Bei weitem zahlreicher und mannigfaltiger sind die Symbole, welche von der ethischen Seite hergenommen sind. Wir müssen hier unterscheiden zwischen solchen Symbolen, welche die Unterwelt als Localität betreffen, und solchen, die zur Darstellung des unterweltlichen Characters von Personen dienen. Hinsichtlich der erstern

---

[1]) W. Müller Gesch. u. Syst. d. altd. Rel. S. 316 ff.

[2]) Vgl. Philol. XII, 3 S. 561 f.

hebe ich zuvörderst nachdrücklich hervor, dass der religiöse Mythus selten oder nie die Unterwelt geradezu nennt, und dass mithin Mythen, in welchen gegen diese Regel verstossen ist, entweder jüngern Ursprungs, zum Theil blosse Dichterfictionen sind [1]), oder Verderbnisse erlitten haben, deren Ursprung nachzuweisen ist. Man konnte ja auch vor der Erhebung des Hades zum allgemeinen Unterweltsgotte dessen Namen nicht gebrauchen, sondern musste sich entweder mit allgemeinen Ausdrücken, welche die Unterwelt als eine unterirdische [2]) oder im Westen an den Grenzen der Erde liegende [3]) Localität oder als Dunkelheit (ἔρεβος, σκότος) bezeichnen, sich behelfen, oder symbolische Ausdrücke anwenden. Von den letztern nenne ich zunächst die Höhle und die Insel. Für jene bedarf es keiner weitern Bemerkung [4]); es stellt sich darin die Auffassung der Unterwelt als einer unterirdischen Localität eben nur in einer sinnlichern und anschaulichern Weise dar. In Betreff der Insel ist darauf aufmerksam zu machen, dass auch die gewöhnliche Vorstellung die von dem Styx neunfach umströmte Unterwelt offenbar noch als Insel fasst, und auch bei Homer der Okeanos die Unterwelt von der Oberwelt trennt. Es spricht sich darin die Idee aus, dass Lebende und Todte durch eine

---

1) Z. B. die Fahrt des Herakles in die Unterwelt, um den Kerberos heraufzuholen. In der Odysseussage, über deren Character als eines religiösen Mythus ich mich Philol. XIV, 1 S. 120 ff. ausgesprochen habe, ist die Fahrt in den Hades, um den Teiresias zu befragen, ohne Bedeutung für die religiöse Idee des Ganzen, aber doch keine dichterische Interpolation, sondern ein später hinzugetretener prototypischer Mythus.

2) ὑπὸ γῆς, ἐν γαίας κευθμῶνι, κεύθεσι.

3) S. oben S. 43.

4) Vgl. Ares S. 30 f.

scharfe Grenze von einander geschieden sind, die sie von beiden Seiten nicht überschreiten können und dürfen. Darum wollen auch z. B. die Schatten nicht dulden, dass die ψυχή des noch nicht begrabenen und somit noch zur Hälfte der Oberwelt angehörigen Patroklos über den trennenden Fluss in die Behausung des Hades eintrete [1]; darum ferner wird das Haus des Hades von dem schrecklichen Hunde bewacht, der zwar die Kommenden freundlich wedelnd empfängt, aber Niemanden wieder herauslässt und diejenigen, welche aus den Thoren herauskommen, auffrisst [2]. Dieselbe Idee konnte sich aber natürlich auch in andern sinnlichen Bildern darstellen, wofern sie nur geeignet waren, den Hauptgedanken kräftig hervortreten zu lassen. So erscheint die Unterwelt mehrfach als ein Gefängnis, auch als ein ehernes Gemach unter der Erde, als ein ehernes Fass, selbst als ein irdenes Gefäss (κέραμος) [3]. Auf die letztere an sich seltsam erscheinende Vorstellung mag die gewis uralte Sitte eingewirkt haben, die Ueberreste der verbrannten Leichname in einem irdenen

---

1) Hom. Il. XXIII, 71 ff.

2) Hes. Theog. 769 ff.

3) Der κέραμος kommt als Symbol der Unterwelt vor in dem Mythus von der Fesselung des Ares durch die Aloiden, dessen Deutung ich Ares S. 45 ff. gegeben habe. Welcker, der den symbolischen Sinn jenes Ausdrucks ganz verkennt, deutet den Mythus auf das „Getreide, das unter der Erde in einer einem thönernen Gefäss mit engem Hals ähnlichen Grube aufbewahrt wird und am Ende des Jahrs auf die Neige geht, die Aloiden als Drescher." Götterl. I. S. 421. Also der Gott Ares ein Haufen Getreide!! Gründet Welcker seinen Anspruch, „den grossen und scharfen Natursinn d. h. die Seele in den alten Symbolen und Mythen" besser zu beachten als ich (ebendas. S. 424), auf diese und ähnliche Deutungen, so bin ich nicht gesonnen, ihm diesen Ruhm streitig zu machen.

Gefässe beizusetzen [1]). Hierher gehört auch das Symbol der Fesselung, wovon nachher noch Einiges. Diesen symbolischen Ausdrücken sind andere verwandt, welche mit einem gewissen Euphemismus, der aus einer natürlichen Scheu vor ominösen Ausdrücken leicht erklärlich ist, die Oertlichkeit der Unterwelt als „fern von Göttern und Menschen", den Aufenthalt von Gottheiten in derselben als eine Entfernung vom Olymp bezeichnen [2]). Auch diese Wendungen sollen nur die Kluft andeuten, welche sowohl die Menschen als die olympischen Gottheiten von der Unterwelt trennt.

Um das Wesen irgend einer Gottheit als ein unterweltliches zu bezeichnen, ist es nun allerdings genügend, wenn die Unterwelt als deren Aufenthaltsort angegeben wird; denn eine Gottheit, die in der Unterwelt hauset, kann selbst eben nur eine unterweltliche sein. Allein die mythische Anschauung pflegt in der Regel auch noch den Personen Prädicate und Attribute beizulegen, an denen sie als unterweltliche erkannt werden können. Ein solches symbolisches Prädicat ist das Fesseln, und zwar in doppelter Weise, sowohl activisch als passivisch. Ersteres überträgt nur auf die persönlichen Mächte der Unterwelt, was die vorhin angeführten Symbole von dieser selbst aussagen, dass der Mensch, einmal in ihrer Gewalt, nicht wieder loskom-

---

1) Wie mehrere alte Arten der Leichenbestattung mit symbolischen Bezeichnungen der Unterwelt in Deutschen Mährchen und Sagen in Zusammenhang stehen, ist gezeigt von W. Müller, die Sage vom Schwanritter, in der Zeitschr. Germania I. S. 427 ff.

2) Eur. Hec. 1 f.:

Ἥκω νεκρῶν κευθμῶνα καὶ σκότου πύλας λιπών, ἵν' Ἅιδης χωρὶς ᾖσται θεῶν.

Im Uebrigen vgl. Ares S. 30 f. 101. 103.

men könne. Letzteres hängt zusammen mit der weiter greifenden Anschauung, dass den Gottheiten der Unterwelt Eigenschaften beigelegt werden, welche von den Todten selbst entlehnt sind. Wie die Todten nicht aus den Fesseln der Unterwelt loskommen können, nicht reden, nicht lachen, nicht sehen, von entstellter Gestalt sind und nach den Regeln der Natur die Grenzen der Jugend längst hinter sich haben, so sind auch die Gottheiten der Unterwelt gefesselt, stumm, finster und grollend, blind, entstellt und alt.

Vierte Abhandlung.

Ueber die vermeintliche Uebereinstimmung des Polytheismus mit der Natur als Hypothese zur Erklärung der Griechischen Götter.

„Die Griechische Religion hat jederzeit den Character ihres Ursprungs, einer polytheistischen Naturvergötterung, unverkennbar behalten. Die Götterfabeln, an denen sie so reich ist, erkennt man zum grössten Theil deutlich als Erzeugnisse einer Anschauungsweise, welche das Leben und Weben der Natur als ein Handeln persönlicher Wesen auffasst, die, wenn auch von der materiellen Form der Elemente oder Theile der Natur, in der sie walten, unterschieden, immer doch aufs engste an sie gebunden gedacht werden, so dass ihre ganze Wirksamkeit sich in den Bewegungen dieser Natur erfüllt, und sie ausserhalb des Naturbereichs, in dem sie walten, kein besonderes Leben haben, also nicht ausser und über der Natur stehende Gewalten, sondern eben nur Naturkräfte selbst sind, auf welche die Vorstellung der Persönlichkeit übertragen, deren Wirken in ein Handeln persönlicher Wesen gleichsam übersetzt ist.“ So Schömann [1]), der aber mit dieser Auffassung so wenig allein steht, dass man dieselbe vielmehr geradezu als die jetzt herrschende bezeichnen muss. Unter den namhaftern Mythologen unserer Tage huldigen Lauer,

[1]) Gr. Alterth. II. S. 117.

Preller und mit einigen Modificationen auch Welcker derselben. Lauer und Preller stimmen darin überein, dass sie die drei grossen Einheiten der Natur, Himmel, Wasser und Erde, als das allgemeine Grundschema der antiken Naturanschauung auffassen; diesem entspreche die Göttertrias Zeus, Poseidon, Hades, von denen ein jeder wieder von verwandten oder dienenden Wesen umgeben sei, die als Product einer weitern Unterscheidung innerhalb jener drei Gebiete zu betrachten seien [1]). Welcker hat sich selbst zu dem leitenden Grundgedanken bekannt, dass „die aus der Natur abgeleiteten Götter eben darum ein sie selbst (die Natur) umfassendes und sie gewissermassen nachbildendes Ganze abgeben", und mir sogar einen Vorwurf daraus gemacht, dass ich auf „die leicht erkennbare Uebereinstimmung des Polytheismus mit der Natur als Hypothese zur Erklärung der Götter" nicht eingehen wollte. Der Aether, die Erde, Sonne und Mond, der Abend- und Morgenstern, Wasser und Feuer sind nach ihm die natürlichen Elemente, aus denen die Götter erwachsen [2]). Daneben weist er freilich dem Zeus Kronion eine absonderliche Stellung an. In diesem erkennt er ein supranaturales Wesen, „die Idee eines allbelebenden weltbeherrschenden Allgeistes, die mit dem Griechenvolk selbst in die Geschichte eintritt, aber sich in ihrer Reinheit nicht behaupten konnte, da der Mensch an die Natur sein Ich verliert und mehr und mehr alles Sichtbare lebendig fühlt" [3]).

Gegen Lauer und Preller spricht aber mit den deutlichsten Worten die alte Ueberlieferung selbst, auf

---

1) Preller Gr. Myth. S. 4. 46 f. 71. Lauer Syst. S. 58 f.
2) Rh. Mus. N. F. XIII S. 628 f.
3) Gr. Götterl. I S. 214 ff.

welche sich, sonderbar genug, beide ausdrücklich berufen [1]). Diese findet sich nämlich bei Homer [2]), wo der grollende Poseidon sagt:

τρεῖς γάρ τ' ἐκ Κρόνου εἰμὲν ἀδελφεοί, οὓς τέκετο Ῥέα,
Ζεὺς καὶ ἐγώ, τρίτατος Ἀΐδης ἐνέροισιν ἀνάσσων.
τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ' ἔμμορε τιμῆς·
ἦτοι ἐγὼν ἔλαχον πολιὴν ἅλα ναιέμεν αἰεί
παλλομένων, Ἀΐδης δ' ἔλαχε ζόφον ἠερόεντα,
Ζεὺς δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσιν.
γαῖα δ' ἔτι ξυνὴ πάντων καὶ μακρὸς Ὄλυμπος.

Also nicht die Erde ist das Gebiet des Hades — sie ist vielmehr allen dreien gemeinsam — sondern die Unterwelt, und diese Thatsache wollen wir uns nicht durch jene Manipulationen, welche wir in der vorigen Abhandlung beleuchtet haben, unter den Händen weg escamotiren lassen. Es ist mithin die angenommene dritte Natureinheit nicht nur in jener Göttertrias nicht repräsentirt, sondern der Gott Hades, den man zur Completirung des „Grundschema's der antiken Naturanschauung" hat misbrauchen wollen, ist selbst der schlagendste Protest dagegen. Denn die Unterwelt, sein Herrschaftsgebiet, ist, mag man die Vorstellungen der gewöhnlichen Mythologie oder auch die Auffassung einer ältern Periode, wie wir sie eben erst characterisirt haben, ins Auge fassen, jedenfalls ein Product geistiger Anschauung, und es gibt sich also gleich in jenem vermeintlichen „Fundament des Polytheismus" aufs Deutlichste zu erkennen, dass ausser den physischen auch geistige Elemente zu seiner Constituirung mitgewirkt haben.

---

[1]) Preller Gr. Myth. I. S. 46. Lauer Syst. S. 151.
[2]) Il. XV, 187 ff.

Welcker hat in der vorhin angeführten Stelle die Uebereinstimmung des Polytheismus mit der Natur eine leicht erkennbare genannt. Wir müssen dagegen behaupten, dass die ganze Ansicht aus einer höchst oberflächlichen Betrachtung der Griechischen Götterwelt hervorgegangen ist. Wenn man nämlich mit den mythologischen Kenntnissen, wie sie jeder Philolog ohne tieferes mythologisches Studium besitzt, die Reihe der Griechischen Gottheiten an sich vorübergehen lässt, so werden Gottheiten wie Poseidon (das Meer), Hephaistos (das Feuer), Helios, Selene, Gaia und andere namentlich untergeordnete Wesen dem Gedanken Vorschub leisten, dass wohl Naturvergötterung, um mit Schömann zu reden, die Grundlage des Griechischen Polytheismus sein möchte. Allein wenn man nur ein wenig tiefer eingeht, so zeigt sich gleich, dass jene Wesen entweder, wie Selene und Gaia, lange nicht so tief in dem religiösen Glauben wurzeln, oder, wie Helios, Poseidon und Hephaistos, durchaus nicht in gleichem Masse zu der Höhe ethischen Wesens sich aufgeschwungen haben, wie Zeus, Hera, Apollo, Athena u. a. Und wenn man nun gar sieht, wie die Anhänger jener Hypothese bei dem Versuche sie durchzuführen sich gegenseitig widersprechen, wie die Göttin Hera bald für die Luft (Preller), bald für die Erde (Welcker), Dionysos entweder für einen Sonnengott (Welcker) oder für einen Gott des Erdelebens (Preller), Ares für ein Bild des durch Sturm und Ungewitter aufgeregten Himmels (Preller) oder für einen Sonnengott (Welcker), Hermes für einen Regengott (Lauer, Preller) [1]) oder für einen Gott der thierischen Fruchtbarkeit

[1]) Ein flüchtiger Blick in die eben erschienene 2. Aufl. des ersten Theils der Prellerschen Mythol. belehrt mich, dass Pr.

und des Umschwungs (Welcker), Athena für eine Göttin des reinen klaren Himmels (Preller) oder für eine Wolkengöttin (Lauer) oder für den weiblich personificirten Aether (Welcker) — kurz die einzelnen Gottheiten von dem einen so, von dem andern so erklärt werden, und jeder Erklärer für seine Ansicht gleich gute oder gleich schlechte Gründe anzuführen weiss; so erkennt man aufs Deutlichste, dass, was hier als Resultat wissenschaftlicher Forschung geboten wird, nichts als rathloses Rathen ist, und dass die Hypothese selbst, von der man dabei ausgeht, sich ohne Zwang und Willkür nicht durchführen lässt.

Noch deutlicher wird dieses durch folgenden Umstand. Es ist eine Thatsache, die auch von jenen Mythologen nicht geleugnet worden ist und nicht geleugnet werden kann, dass in den verschiedenen Landschaften Griechenlands und bei den verschiedenen Stämmen bald diese, bald jene einzelne Gottheit eine hervorragende Verehrung geniesst und, wo immer auch eine Mehrzahl von Gottheiten neben einander Anerkennung und Cultus findet, doch nie und nirgend eine innerlich verbundene Göttergruppe sich nachweisen lässt, die, wenn auch nur in schwachen Spuren, durchblicken liesse, dass sie die verschiedenen Körper, Kräfte und Elemente der Natur, die nach jener Hypothese dem Griechischen Polytheismus zum Grunde liegen, in einer nur annähernden und das Wesentlichste umfassenden Vollständigkeit repräsentirte. Wie lässt sich das mit jener Hypothese vereinigen? Haben etwa die ein-

---

einmal wieder (zum dritten Male) seine Meinung über das ursprüngliche Wesen des Hermes gewechselt und jetzt den Regengott ganz aufgegeben hat; nur ein wenig Nebel ist davon zurückgeblieben. S. 294. 305.

zelnen Landschaften und Stämme nach Laune und Willkür diese oder jene Gottheit aus dem geschlossenen Kreise der Naturgötter zu besonderer Verehrung sich erkoren, oder haben sie nur einzelne beliebig ausgewählte Natur-Körper und Kräfte ins Auge gefasst und vergöttert, und ist die angebliche Uebereinstimmung des Polytheismus mit der Natur durch die irgendwie geschehene Vereinigung dieser Einzelgötter erzielt? Weder das Eine noch das Andere wird man im Ernste behaupten wollen, weil es eine Ungereimtheit wäre, die der Hypothese selbst den Tod brächte. Also muss man vor jener Thatsache selbst, so viel irgend thunlich, die Augen verschliessen, muss behaupten, dass „die Weise der Vertheilung der Götter unter das Griechische Volk sich niemals ganz erforschen lasse“ [1]), oder sich mit unbestimmten Allgemeinheiten zu helfen suchen, z. B. dass „eine ältere vor der Stammeszersplitterung liegende Einheit der Nation in ihrem religiösen Glauben durch den Musengesang, die nationale Bildung u. s. w. auf mythologischem Wege von neuem wieder hergestellt sei“ [2]), was eben doch nur wie ein Bekenntnis aussieht, dass die vermeintliche Einheit der Nation im religiösen Glauben vor jeder in die landschaftlichen und localen Besonderheiten eindringenden Forschung wie eine neckische Fata Morgana verschwindet.

Ohne die Annahme also einer ursprünglichen und durch die Zersplitterung in Stämme nicht wesentlich beeinträchtigten Einheit des religiösen Glaubens kann jene Hypothese nicht bestehen; sie muss folglich die Thatsache der Spaltung der Griechischen Nation in Stämme entweder ganz ignoriren, wie Lauer, der kein

---

[1]) Welcker a. a. O. S. 622.

[2]) Preller in Jahrbb. f. Phil. u. Päd. 1859, H. 3. S. 177.

Wort davon sagt, oder dieselbe möglichst gering anschlagen und abschwächen, wie das von Preller und Welcker geschieht. Daraus erklärt sich denn auch zur Genüge, dass diese ganze Richtung nicht nur selbst auf historische Untersuchungen über die Stämme und ihr Verhältnis zu den Culten sich niemals ernstlich eingelassen hat — wozu ihr übrigens bei ihrer falschen Auffassung des Mythus und bei dem gänzlichen Mangel eines methodischen Deutungsverfahrens auch alle Befähigung abgeht —, sondern dass sie auch mit leidenschaftlicher Heftigkeit, welche den Mangel an Gründen durch plumpe Ausfälle und klägliche Rabulisterei verdecken möchte, der sie vernichtenden Wahrheit den Eingang zu verschliessen sucht, dass der Griechische Polytheismus aus den ehemals selbständigen Culten der einzelnen Stämme im Laufe der geschichtlichen Entwickelung allmählich sich zusammengeschlossen und im weitern Verfolg des empfangenen Impulses besonders durch die Poesie zu einem scheinbaren System im Sinn einer Vertretung aller in Natur und Menschenleben hervortretenden (physischen und ethischen) Potenzen [1]) sich vervollständigt und abgerundet hat [2]).

---

[1]) Es ist höchst auffällig und fast unbegreiflich, wie man die letztere Seite des Griechischen Polytheismus — die ethischen Potenzen — in der Weise hat übersehen können, dass man alle Wesen den drei Naturreichen unterordnen zu können vermeint hat. Wenigstens thut Preller dieses und lässt sich durch seine falschen Voraussetzungen so verblenden, dass er z. B. in Nike, einem Wesen, dessen rein ethische Grundbedeutung zu verkennen kaum möglich scheint, ursprünglich den Blitz (Gr. Myth. I. S. 286) sieht.

[2]) Gegen das Misverständnis, als ob ich alle Gottheiten, welche das System kennt, auf einzelne Stämme zurückführen wollte (Welcker a. a. O. S. 609) hätte mich schon die I. S. 271

Sind es nun zunächst positive Thatsachen, die sich der Hypothese der Naturvergötterung im Griechischen Polytheismus entgegenstellen, so fällt doch, wenigstens nach meiner Ueberzeugung, nicht minder ins Gewicht, dass von dem Standpuncte derselben aus der Process der Umwandlung der Naturgötter in ethische Wesen sich gar nicht erklären lässt und in der That auch von den genannten Mythologen eigentlich gar nicht erklärt wird. Denn mit Lauer, dem Preller auch hierin beizustimmen scheint [1]), anzunehmen, dass die ethischen Eigenschaften der Gottheiten aus den irgendwie verwandten oder entsprechenden physischen Eigenschaften sich entwickelt hätten [2]), heisst doch in ganz wider-

---

gegebene Uebersicht der Stammesgottheiten schützen sollen. Preller a. a. O. S. 180 meint einen gewaltigen Schlag gegen mich zu führen, indem er sagt: „Ich begreife nicht, weder wie man eine so complicirte Thatsache, wie die Griechische Mythologie doch ist, allein (?) aus diesen Bedingungen (den geschichtlichen Verhältnissen) ableiten, noch wie man eine Thatsache des geistigen und innerlichen Lebens einer Nation, wie dessen Religion doch ist, auf solche rein äusserliche und mechanische Bedingungen zurückführen, den ganzen (?) Griechischen Götterglauben nur für ein Conglomerat verschiedener Stammesgötter erklären mag.“ Ich meinerseits begreife nicht, wie man aller historischen Auffassungsgabe so gänzlich baar sein kann, dass man jede tiefere Einwirkung der geschichtlichen Verhältnisse auf die Gestaltung des Griechischen Götterglaubens übersehen und geradezu leugnen, noch weniger, wie man die Religion des geistreichsten Volkes der Welt in der geistlosesten Weise für nichts als einen mechanischen Reflex der Natur erklären mag, hege übrigens die Ueberzeugung, dass in meinen Untersuchungen die Religion der Griechen sich in weit höherm Grade als das Product des geistigen und innerlichen Lebens der Nation herausstellen wird, als es Preller je in den Sinn gekommen ist.

1) Gr. Myth. I. S. 2. 85.

2) Man liest z. B. bei ihm a. a. O.: „Mit Bezug auf das

natürlicher Weise den Process, der sich nur aus dem religiösen Subject herleiten lässt, in das religiöse Object verlegen [1]), das doch an sich, eben wenn es nichts weiter als ein vergötterter Naturkörper und dergleichen war, gar keiner Entwickelung in dieser Richtung fähig zu erachten ist; und Welcker's Ausspruch, dass „nach unbestimmbaren Arbeiten und Fortschritten in der Bildung des Geistes und Veränderungen der Verhältnisse unter hervorragenden Stämmen der Zeitpunct erschienen sei, wo das vom Naturdienste seinem Geiste nach durchaus verschiedene Göttersystem der Homerischen Heldendichtung sich befestigte" [2]), ist doch nur das Geständnis, dass er auf jede Erklärung dieses merkwürdigen Vorganges Verzicht leistet. Ich glaube nun aber, dass er sich erklären lässt, wenn man nur davon absteht, in dem Griechischen Polytheismus ein Abbild der Natur selbst zu erblicken, muss jedoch für diesen Zweck etwas weiter ausholen.

Es gab eine Zeit, wo man den Ursprung der Sprache auf Onomatopoesie zurückführen wollte; heutigen Tages weiss man aber, dass die Sprache als eine orga-

---

Himmelsgewölbe ist Zeus erhaben und ewig (ὕπατος, ὑπέρτατος, ὕψιστος, ἀθάνατος)." S. 207. „An die Bläue und Allgegenwart schliesst sich die Vorstellung von dem treuen und allgegenwärtigen; daher Ζεὺς πίστιος, ὅρκιος." S. 208. „An das Aufsteigen und Aneinanderstossen der Wolken knüpft sich die Vorstellung von Zeus dem Krieger und Fürsten." S. 212. Man sieht, wie leicht diese Hypothese der Naturvergötterung sich geradezu in Materialismus verlieren kann.

1) Es verschlägt nichts, dass Lauer selbst dies nicht gemerkt hat, sondern einer „neuen Form des religiösen Bewusstseins die ethische Verklärung der alten Naturgötter" zuschreibt, a. a. O. S. 127.

2) Gr. Götterl. I. S. 229.

nische Function des Menschengeschlechts anzusehen ist, und ein angeborener Sprachtrieb zur Entwicklung der Sprache gedrängt hat. Eben so wenig nun, wie der Ursprung der Sprache aus Onomatopoesie, scheint mir der Ursprung der Gottesidee aus sinnlichen Eindrücken abgeleitet werden zu können. Müssen wir nämlich auch nach dem in der ersten Abhandlung besprochenen Gesetze der personalistischen Anschauung zugeben, dass Naturkörper, Naturkräfte und Naturerscheinungen aller Art in der menschlichen Vorstellung zu Personen sich gestalten konnten, so ist zwischen Persönlichkeit und Göttlichkeit doch noch eine gewaltige Kluft, die nicht ohne Weiteres übersprungen werden darf. Pontos, Uranos, die Berge z. B. treten bei Hesiod als persönliche Wesen auf, aber es ist doch keinem Griechen je eingefallen, sie als Götter zu verehren. Das Characteristische des göttlichen Wesens glaube ich darin erkennen zu müssen, dass der Mensch sich ihm gegenüber ohnmächtig, von ihm abhängig, geleitet und geführt, innerlich und äusserlich beherrscht fühlt und darum eben durch Verehrung und Gaben sich dessen Wohlwollen zu gewinnen bemüht ist. Nun wüsste ich aber nicht, was selbst den rohesten Naturmenschen bestimmen könnte, sich so dem Morgen- und Abendstern, der Luft, dem Regen u. s. w. gegenüber zu fühlen und zu verhalten; selbst Sonne, Erde und Meer, deren Einfluss auf seine Existenz ihm nicht entgehen kann, werden ihm zwar zeitweilig, d. h. wenn er gerade ihres Einflusses inne wird, als mächtige Gewalten erscheinen können, aber sobald ihr Einfluss aufhört ihm fühlbar zu werden, wird er in seinem Innern sich nicht ferner von ihnen beherrscht fühlen. Lässt sich die Gottesidee also nicht aus sinnlichen Eindrücken ableiten, und ist andererseits die Hypothese einer positiven Uroffenbarung,

welcher ältere Mythologen gefolgt sind, aus guten Gründen zu verwerfen, so bleibt nur übrig, dieselbe eben so wie die Sprache aus einem angeborenen Triebe herzuleiten [1]). Und für die Annahme eines solchen angeborenen Triebes spricht nicht nur der Umstand, dass es kein Volk gibt und je gegeben hat, das allen Glaubens an die Existenz höherer Mächte, die in sein Leben fördernd oder hemmend eingreifen, baar wäre [2]), sondern man kann sich dafür auch geradezu auf den Homer berufen. Der Homerische Mensch thut nichts, erfährt nichts, fühlt keine Regung in seinem Innern, kommt zu keinem Entschlusse, ohne als Leiter und Urheber alles dessen eine Gottheit anzuerkennen. Das kann nun nicht etwa dem Einflusse der positiven Religion zugeschrieben werden — am wenigsten dann, wenn diese wirklich aus blosser Naturvergötterung hervorgegangen wäre — weil sehr häufig nur ganz unbestimmt ein θεός oder δαίμων genannt wird; es wirkt hier eben,

---

1) O. Müller Prolegg. S. 236: „Ich halte es für unmöglich, den Alles umfassenden und durchdringenden Glauben an das Göttliche, welchen wir in den frühesten Zeiten der Griechen, wie anderer Nationen, finden, auf eine überzeugende Weise aus sinnlichen Eindrücken und darauf gebauten Schlüssen abzuleiten, und glaube, dass der Historiker sich dabei begnügen muss, die Annahme einer übersinnlichen, aller Erscheinung zum Grunde liegenden, lebendigen Welt und Natur als dem menschlichen, von der Natur wohlgeschaffenen Geiste natürlich und nothwendig vorauszusetzen."

2) In den Berichten von Reisenden findet man zwar mitunter angegeben, dass diese oder jene wilde Völkerschaft ohne alle Religion und ohne Begriff von einem höchsten Wesen sei, allein man muss, die Genauigkeit der Beobachtung vorausgesetzt, wohl bedenken, dass der Massstab ihres Urtheils sie über die rohen und formlosen Anfänge der Religion leicht hinwegsehen lässt.

wie mir vorkommt, noch trotz der bereits stattgefundenen Ausbildung der Griechischen Religion jener angeborene religiöse Trieb, der eigentliche Urquell aller Religion, auf den daher immer zurückgegangen wird, wo die positive Religion ihren Einfluss nicht geltend macht [1]).

Die Gottesidee, die aus diesem Urquell hervorgeht, ist nur eine unbestimmte, fast formlose, das zeigen auch jene unbestimmten Ausdrücke θεός oder δαίμων; und wenn sie auch vermöge des Gesetzes der personalistischen Anschauung im Allgemeinen die Attribute einer Persönlichkeit an sich tragen muss, so braucht dieselbe doch durchaus nicht anthropomorphisch gedacht zu sein. Wenigstens hindert nichts, dass, wenn zum Zwecke der Verehrung ein äusserlich Sichtbares gewissermassen als Träger der Gottesidee angenommen und aufgestellt wird, ein beliebig gestaltetes Object — im Fetischdienst der Neger sogar der erste beste leblose Gegenstand — dazu gewählt und scheinbar mit der Gottheit identificirt wird [2]). Gerade das kann uns nun ein Wink sein, dass diese ihrem eigentlichen Wesen nach stets eine rein geistige Existenz in dem religiösen Subject führt. Und das ist es, was ich überhaupt für die Griechischen Gottheiten in Anspruch nehme. An welches physische Object dieselben sich auch anlehnen mögen, mit welchen physischen Anschauungen ihr Wesen auch gemischt erscheinen mag, das specifisch Göttliche in ihnen hat eine andere Wurzel; es keimt aus

---

1) „Immer blieb noch dem religösen Gefühl der Δαίμων als die nicht personificirte, allen Personificirungen zum Grunde liegende Gottheit über." O. Müller a. a. O. S. 245.

2) Hermann Gottesd. Alt. §. 18: „Jene rohen Steine und Klötze, deren Anbetung dem Bilderdienste vorausgegangen sein soll, werden nur als Unterstützungspuncte der religiösen Phantasie zu betrachten sein."

dem Geiste ihrer Verehrer und schöpft aus ihm fortwährend seine Lebenskraft — kurz, die Griechischen Gottheiten sind eben, so weit sie diesen Namen mit Recht führen, sammt und sonders zunächst und vor allem geistige Wesen; wären sie dies nicht, so würde die Griechische Religion eben keine Religion sein. Das scheint auch Welcker gefühlt zu haben, wenn er die Naturgötter gewissermassen nur als eine Verirrung des Griechischen Geistes ansieht und die Idee eines allbelebenden weltbeherrschenden Geistes mit dem Griechenvolke selbst in die Geschichte eintreten lässt; er rettet damit allerdings der Griechischen Religion den eigentlich religiösen Character, der den Naturmythologen unter ihren Händen entschwindet, allein sein Zeus Kronion ist doch nur ein todtgeborenes Kind, eine gewaltsame, völlig unhaltbare Hypothese [1]).

Soll sich aber aus jenem allen Menschen gemeinsamen Urquell aller Religion ein göttliches Wesen von concreter Gestaltung entwickeln, soll sich das subjectiv Empfundene und Gedachte gewissermassen objectiviren und typischen Character annehmen, so müssen noch andere Momente hinzutreten. Was dies für Momente sind, wird uns wieder aus der Analogie der Sprache klar werden. Der Sprachtrieb bedarf zu seiner Entfaltung eines Doppelten: einerseits der sinnlichen Anschauung und der sinnlichen Erfahrung, andererseits des Zusammenlebens in Familie, Stamm oder Volk. Erst hierdurch gewinnen die Laute der Sprachwerkzeuge scharfe, characteristische Umrisse und prägen sich zu festen, typischen Formen aus. So wird auch jene flüssige und schwankende Gottesidee erst durch die sinnli-

[1]) Dass diese Hypothese auf nichts weiter als einer falschen Etymologie ruht, habe ich gezeigt Philol. XII, 3 S. 552 ff.

chen Anschauungen, welche die den Menschen umgebende Natur bietet, ihre Formlosigkeit verlieren und durch die Gemeinsamkeit der Verehrung in der religiösen Gemeinde allmählich zu der Besonderheit ihres Characters sich ausbilden, in welcher sie uns in der positiven Religion entgegentritt. Es muss also eine Einwirkung der physichen Anschauung, und zwar eine sehr bedeutende, auf die Gestaltung der göttlichen Wesen, welche uns die Griechische Religion bietet, angenommen werden, und die Forschung kann nicht für abgeschlossen gelten, so lange nicht mit voller Klarheit nachgewiesen ist, von welcher Art dieselbe gewesen ist [1]); allein wie die physische Anschauung nicht die eigentliche Wurzel der Gottesidee ist, so hat sie auch keinen Anspruch darauf, die concrete Form derselben ausschliesslich bestimmt zu haben. Das religiöse Gemeindeleben ist vielmehr dafür von eben so grosser Bedeutung. Wäre das nicht, so müssten, da die den Menschen umgebende Natur im Wesentlichen überall dieselbe ist, und demnach die Gottheiten aller Naturreligionen in dieser Beziehung auf derselben Grundlage erwachsen sind, Character und Gestalt der Gottheiten bei den verschiedenen Völkern wesentlich dieselben sein [2]).

---

[1]) Dass ich gemeint sei die Forschung über die „Naturbedeutung" der Götter auszuschliessen oder dieselbe als etwas Unwesentliches zu betrachten (Preller Jahrbb. f. Ph. u. P. a. a. O. S. 178), ist eine Unwahrheit, wie fast Alles, was mein Gegner in seiner Recension über meine Ansichten vorbringt. Die Beweise s. in meiner Entgegnung, welche der Bibl. philol. XII, 2 als Beilage beigegeben ist.

[2]) Lauer erkennt diese Consequenz an durch die Behauptung, dass an der Spitze aller polytheistischen Göttersysteme eine Dreiheit von Göttern sich finde, dem Himmel, der Erde, dem Wasser entsprechend. (Syst. S. 49 f. 57). Aber diese Behauptung

Dass dies aber nicht der Fall ist, dass selbst bei den Gottheiten verwandter Völker, wie der Griechen, Römer und Germanen, eine ausserordentliche Verschiedenheit, die nicht aus klimatischen Einflüssen allein sich erklären lässt, auf den ersten Blick in die Augen springt, bedarf keiner Ausführung. Es ist also für die mythologische Forschung eben so wichtig, die religiöse Gemeinde, in welcher die Gottheit ihre Ausbildung erhalten hat, nachzuweisen und die besondern Schicksale und Eigenthümlichkeiten derselben, welche auf die Auffassung der Gottheit nothwendig ihre Einwirkung üben müssen, zu ermitteln, als jene physischen Anschauungen, die sich in ihrem Wesen finden. Sind nun aus Gründen, die ich in dem ersten Theile ausgeführt habe, die Griechischen Stämme als jene religiösen Gemeinden anzusehen, in denen eine lange Zeit hindurch die Griechischen Gottheiten ihre ausschliessliche Verehrung hatten [1]), so wird es eine unabweisbare Nothwendigkeit, historische Untersuchungen über die Stämme, ihre Schicksale und ihr ursprüngliches Verhältnis zu den einzelnen Gottheiten mit der Forschung über das ursprüngliche Wesen dieser zu verbinden, um so mehr, da das Stammesbewusstsein mit dem Gottesbewusstsein so zu verschmelzen, der Stamm mit seinem Gotte sich in dem Masse eins zu fühlen pflegt, dass eine und dieselbe Persönlichkeit zur Vertretung beider ausreichen kann, und zum Theil aus diesem Grunde, wie ebenfalls schon im ersten Theile gezeigt ist, in der scheinbar rein historischen Sphäre des Griechischen Heroen-

ist selbst für die Griechische Religion, aus der allein sie geschöpft ist, unrichtig (s. oben S. 55), geschweige denn dass sie in ihrer Allgemeinheit sich beweisen liesse.

[1]) I. S. 127 ff.

thums eine bedeutende Menge alterthümlicher Vorstellungen über das Wesen der Gottheiten sich erhalten hat, die nur durch eine ohne das Verständnis beider Elemente nicht mögliche Ausscheidung der zugemischten geschichtlichen Bestandtheile ans Licht gezogen werden können. —

Die Griechischen Gottheiten haben also die eigentliche Wurzel ihrer Existenz in dem Geiste ihrer Verehrer; sie sind ihrer Substanz nach geistige Wesen. Ihre besondern Formen gewinnen sie einmal durch Einwirkung physischer Anschauungen, sodann durch die gemeinsame Verehrung in der religiösen Gemeinde, welche in den ältesten Zeiten mit dem politischen Gemeinwesen zusammenfällt. Wir haben also drei Factoren, die zur Constituirung des göttlichen Wesens zusammenwirken, und dieser Umstand muss nothwendig dahin führen, dass die Naturanschauung, wenn sie auch anfänglich im Uebergewicht gegen die beiden andern Factoren zu sein scheint, allmählich immer mehr zurückgedrängt wird. Denn da die Natur selbst immer dieselbe bleibt, so können die von ihr entlehnten Elemente sich nicht wesentlich ändern oder erweitern; aber sowohl der Geist des Individuums, als das Bewusstsein der Gemeinde sind einer stetigen Entwicklung und Ausbildung fähig. Die dunkeln und unklaren Regungen des Gemüthes entfalten sich allmählich zu wirklich sittlichen Empfindungen und Begriffen; auch das sociale und politische Leben gewinnt festere und klarere Formen, und mit dieser Entfaltung müssen die Gottheiten, welche man verehrt, gleichen Schritt halten, wenn ihre Herrschaft und Macht über das menschliche Gemüth nicht aufhören soll. Fängt der Mensch an es für Unrecht zu halten, den Fremdling, den Gast seines Hauses, zu beleidigen und zu verletzen, so muss diese sittliche

Empfindung auch in den Gott übergehen, der nun zum Schützer des ξένος, zum ξένιος wird, und zwar durchaus unabhängig von allen physischen Eigenschaften, die er etwa besitzt. Erscheint es dem Menschen als ein Frevel, das gegebene Wort, insbesondere den Eidschwur zu brechen, so wird sein Gott zu einem πίστιος und ὅρκιος, mag er im Aether oder in der Unterwelt herrschen. Eben so muss er allen Bedürfnissen des socialen und politischen Lebens gerecht werden. Er muss an dem häuslichen Heerde wachen (ἑρκεῖος), die Stadt oder den Staat schützen (πόλιος, πολιοῦχος), muss im Kampfe führen und den Sieg verleihen, muss den Beschäftigungen, auf welche die physische Existenz der menschlichen Gesellschaft sich gründet, Gedeihen geben u. s. w. So gewinnt er, in fortwährender lebendiger Wechselwirkung mit dem Bewusstsein sowohl des Individuums als der Gemeinde, eine immer wachsende Menge der verschiedenartigsten ethischen Eigenschaften, die weder mit der physischen Seite seines Wesens noch unter einander irgend eine Gemeinschaft oder Zusammenhang zu haben brauchen [1]). Was kann also natürlicher sein, als dass unter dieser Menge der ethischen Beziehungen die physischen allmählich sich verdunkeln, zumal da zugleich mit dem Fortschritt der geistigen Entwicklung die Naivität der Auffassung, welche in den Lebensäusserungen der Natur die Wirksam-

[1]) Es ist also ein durchaus verkehrtes Bestreben, eine s.g. Grundbedeutung aufzusuchen, aus der sich die gesammten physischen und ethischen Eigenschaften einer Gottheit sollen herleiten lassen (Welcker Götterl. I. S. 347), oder gar diese vermeintliche Grundbedeutung aus der Etymologie ihres Namens gewinnen zu wollen. Die Einheit ihres Wesens ruht nur in der Einheit des religiösen Bewusstseins der Gemeinde, der sie ursprünglich angehört.

keit persönlicher Wesen sieht, von selbst sich allmählich abschwächt und verliert? Und kommt nun noch hinzu, dass durch gewaltsame Umwälzungen und Wanderungen die Fesseln des Herkommens, die in einer ruhigen Zeit einen so starken Halt an der Pietät haben, gebrochen werden, dass sogar die religiöse Gemeinde, welche die Traditionen und Formen des Cultus als eine werthvolle Erbschaft der Vorfahren bewahrte, zertrümmert wird, so kann man sich nicht wundern, wenn hauptsächlich nur diejenigen Vorstellungen, welche für das sittliche Bedürfnis und für die Verhältnisse des practischen Lebens Bedeutung haben, in eine ruhigere Zeit hinüber gerettet werden. Und die Homerische Poesie, in welcher uns die Götter fast ganz losgelöst von dem Boden der Natur entgegen treten, ist ja das Product jener Zeit, in welcher nach unzähligen Stürmen das Griechische Volk wieder aufzuathmen und sich behaglich zu fühlen anfing.

Erstes Buch.

Zeus.

§ 1.

Historische Uebersicht.

Die von mir im ersten Theile nachgewiesene Thatsache, dass Zeus ursprünglich der Stammesgott der Achäer gewesen und erst durch die geschichtlichen Verhältnisse dieses Stammes als oberster Gott an die Spitze des Griechischen Polytheismus gerückt sei, ist von Welcker und Preller beanstandet worden. Hätten diese nun die von mir gegebenen Beweise widerlegt oder andere Gründe für ihre Verneinung angeführt, so würde es jetzt meine erste Aufgabe sein müssen dieselben zu entkräften. Allein dazu haben sie sich nicht herbeigelassen [1]), und da ich nun eben erst gezeigt habe, auf wie schwachen Füssen die Grundanschauungen stehen, mit denen sie selbst operiren, und dass zwischen meinen Principien und den ihrigen ein ver-

---

[1]) Statt aller Gründe verweist Welcker Rh. M. a. a. O. S. 624 auf das Gebet des Achilleus: *Ζεῦ Πελασγικέ* (Hom. Il. XVI, 233) als auf ein historisches Zeugnis. Dieses Epitheton soll indessen nur den im Pelasgerlande d. h. in Thessalien, der Heimat des Achilleus, verehrten Gott bezeichnen, wie das dabei stehende *Δωδωναῖε* den zu Dodona verehrten Zeus. Aus gleichem Grunde heisst Hera bei Apoll. Rh. I, 14 *Πελασγίς*, vgl. den Scholiasten zu dieser Stelle: *Ὁμηρικῶς τὴν Ἥραν Πελασγίδα εἶπεν ἐκ τῆς Θεσσαλικῆς χώρας. Πελασγοὶ γάρ εἰσιν οἳ τὴν Φθιωτικὴν ᾤκουν ὡς φησιν Ὅμηρος.* So viel vorläufig; mehr demnächst, wenn die ganze Pelasgerfrage zur Behandlung kommen wird.

nichtender Gegensatz besteht, der ihnen alle Unbefangenheit des Urtheils raubt und ihnen nicht gestattet, mir das geringste Zugeständnis zu machen, wenn sie ihre eigenen Ansichten und Behauptungen aufrecht erhalten wollen, so werde ich natürlich, unbeirrt durch ihren Widerspruch, auf den gewonnenen Resultaten weiter bauen können. Diese sind in der Kürze folgende:

Wir haben gesehen, dass der Achäische Stamm von seinen vermuthlichen Ursitzen im Norden des Olympos aus zunächst in der Umgegend von Dodona sich niederliess, hier sich aber spaltete, so dass der eine Theil in den Peloponnes, der andere in Thessalien eindrang. Die Peloponnesischen oder Süd-Achäer siedelten sich zunächst in Pisa an, besetzten von da aus Mykene in Argolis und zogen sich von hier nach Lakonien. Bei dem Eindringen der Dorier und Aetoler in den Peloponnes verloren sie diese Sitze sämmtlich. Was von ihnen nicht in Unterwürfigkeit gerieth oder über das Meer wanderte, fand in Aigialeia neue Wohnsitze; ein Bruchtheil aber von den in Pisa ansässigen Stammesgenossen flüchtete sich in das rauhe Lykäische Gebirge und behauptete sich dort. Die Nord-Achäer, auch Hellenen oder Myrmidonen genannt, verdrängten die Aeoler aus Phthiotis und gewannen auch das Gebirge Pelion und die Stadt Iolkos. Doch von den durch die Thessaler aufgestörten Böotern gedrängt, zogen sie sich allmählich weiter nach Süden, behaupteten sich eine Zeit lang in Phokis, dem Lande der Opuntischen Lokrer und besonders in dem nördlichen Theile Böotiens in der Umgegend des Berges Laphystion. Aber das weitere Vordringen der Böoter zwang sie theils nach Asien auszuwandern, theils nach Kreta, während der Rest am Gebirge Kithairon, in Attika und endlich in Aigina und Salamis sich setzte.

Auf diesen ihren Zügen und Wanderungen gründeten die Achäer ihrem Gotte Zeus eine Reihe von Heiligthümern, die sich grösstentheils bis in die späteste Zeit erhielten, so wie auch der ihnen eigenthümliche religiöse Stammesmythus, in dem sich das ursprüngliche Wesen ihres Gottes darstellte, an vielen Puncten mit einer trotz aller Wandlungen wahrhaft wunderbaren Treue in der Ueberlieferung sich gerettet hat. Das noch gemeinsame Heiligthum beider Zweige des Stammes befand sich zu Dodona. Die Peloponnesischen Achäer gründeten den Zeuscult zu Olympia, der freilich nach ihrer Verdrängung aus dieser Gegend eine Zeit lang aufhörte, aber später unter Einwirkung der Spartiaten wiederhergestellt wurde. Der Cult in Mykene ist nur aus Spuren alter Mythen nachweisbar; der in Sparta genoss zwar unter den Doriern hohes Ansehn, hatte aber seine alten Formen aufgeben müssen. Dagegen behauptete sich der Cult auf dem Lykäischen Gebirge bis in die spätesten Zeiten und zwar, wie wir unten sehen werden, in der ganzen Eigenthümlichkeit seines ursprünglichen Characters. Die Nord-Achäer stifteten die Culte des Zeus Laphystios zu Alos in Phthia und des Zeus Aktaios auf dem Pelion, deren Bestand bis in späte Zeiten verbürgt ist. Auch in Böotien und Attika, so wie auf der Insel Aigina bestand Zeuscult, der durch unzweideutige Spuren sich als alte Gründung der Nord-Achäer ausweist. Von besonderer Bedeutung ist aber der Kretische Cult geworden, weil derselbe durch Umstände, die sich zwar ahnen, aber nicht in voller Klarheit nachweisen lassen, an die Spitze des theogonischen Systems getreten ist.

Welchen Character der Cultus damals an sich trug, und welche Vorstellungen man von dem Wesen des Gottes hatte, das lässt sich nun aus einer Zusammen-

stellung und Sichtung der directen Nachrichten, welche wir über jene Culte haben, nicht erkennen. Denn theils sind diese Nachrichten viel zu dürftig und unvollständig, theils ist es auch sicher, dass im Laufe der Zeit bedeutende Veränderungen eingetreten waren. Es bleibt also nur das eine Mittel, welches auch überhaupt als das ergiebigste und zuverlässigste bei derartigen Untersuchungen schon von mir nachgewiesen ist, nämlich eine methodische Analyse der Mythen, welche mit den genannten Culten in Zusammenhang stehen. Dieselben haben sich grösstentheils in der Form von Heroenmythen erhalten, ein Umstand, der zwar in mancher Beziehung die Schwierigkeiten vermehrt, aber doch für die Conservirung nicht ungünstig gewesen ist. Die Mythen, die hier in Betracht kommen, sind folgende:

Von Dodona hat sich kein Mythus erhalten, was sehr begreiflich ist, da die Griechische Bevölkerung in Epirus frühzeitig von barbarischen Stämmen verdrängt wurde. Aus Pisa stammt der Mythus von Tantalos und Pelops, aus Mykene der von Atreus und Thyestes, den Lykäischen Cult betrifft der Mythus von Lykaon und den Lykaoniden. Aus Thessalien haben wir die Mythen von Athamas und seinem Sohn Phrixos und von Aktaion; ersterer bezieht sich auf den Cult des Zeus Laphystios, dieser auf den des Zeus Aktaios. Der Kretische Mythus hat sich, wie schon bemerkt, in der Hesiodischen Theogonie erhalten. Ausserdem finden sich in den Erzählungen von Aias dem Telamonier Elemente des Achäischen Stammesmythus. Dass auch in der Ilias in Anknüpfung an den Heros Achilleus solche Elemente zu finden sind, will ich bloss andeuten, um zugleich zu bemerken, dass ich für jetzt keine Rücksicht darauf nehmen werde, da dieselben nur zu Tage gefördert werden können durch weitläuftige und

schwierige Untersuchungen über den Trojanischen Krieg und den Ursprung der Ilias, die, wenn anders es mir vergönnt sein sollte, sie zu vollenden, einem spätern Theile dieses Werkes vorbehalten bleiben müssen.

Dagegen muss ich ausdrücklich hervorheben, dass der Kampf des Zeus mit Typhoeus, welchen ich früher mit dem Mythus von Kronos und Zeus parallelisiren zu dürfen vermeint habe [1]), nicht altachäischen Ursprungs und deshalb von dieser ganzen Untersuchung auszuschliessen ist. Den Beweis dafür wird man mir wohl erlassen, da es sich am Schlusse von selbst herausstellen wird, dass die Grundzüge des altachäischen Mythus in der Erzählung von Typhoeus sich nicht wiederfinden.

Es sind also, mit Ausschluss der Sage vom Trojanischen Kriege, sieben Ueberlieferungen, in denen sich der religiöse Stammesmythus der Achäer erhalten hat, eine hinlängliche Zahl, um einer nach den in der zweiten Abhandlung ausgeführten Gesichtspuncten vorzunehmenden Untersuchung die Aussicht auf Erfolg zu sichern, zumal da die besondern Umstände, unter denen sie sich erhalten haben, so wie die äusserlich so verschiedene Form, in der sie auftreten, falls es dennoch gelingt, die Gemeinsamkeit der Grundlage nachzuweisen, eine Bürgschaft mehr gegen Irrthum und Willkür bieten. Wir werden jedoch uns die Freiheit nehmen müssen, die Reihenfolge der Behandlung nicht nach der Reihenfolge ihres Ursprungs zu bestimmen, sondern diese Bestimmung von den Bedürfnissen der Untersuchung selbst abhängig zu machen.

---

[1]) Ares S. 120 ff.

§ 2.

Zeus Lykaios [1]).

Wir beginnen mit dem Dienste des Zeus Lykaios auf dem Berge Lykaion in Arkadien, obwohl derselbe unter den Achäischen Cultusstiftungen im Peloponnes, von Aigialeia abgesehen, uns für die jüngste gilt. Auch reichen die Nachrichten über denselben keineswegs besonders hoch hinauf; Pindar erwähnt ihn zuerst [2]). Dennoch ist das verhältnismässig hohe Alter seiner Gründung unzweifelhaft. Dafür bürgt, auch ohne nähere Untersuchung, die alterthümliche Rohheit des Dienstes, der noch in später Zeit Menschenopfer forderte [3]), und die Meinung des Alterthums selbst, welches von Lykaon, dem mythischen Gründer desselben, wissen wollte, dass er Lykosura, die älteste aller Städte,

---

[1]) Die Abhandlung, welche ich schon vor einem Decennium über den Zeus Lykaios geschrieben habe, enthält einen grossen Theil von dem, was die nächstfolgenden §§ darlegen. In dem grössern Zusammenhange stellt sich allerdings Manches etwas anders, auch haben die Studien der dazwischen liegenden Jahre natürlich ihren Einfluss geübt, aber dennoch wird man, wenn man sich die Mühe geben will zu vergleichen, finden, dass ich in keinem wesentlichen Puncte meine Ansicht zu ändern genöthigt gewesen bin.

[2]) Pind. Ol. IX, 103. XIII, 104. Nem. X, 48.

[3]) Theophr. bei Porph. abst. II, 27. Plin. N. H. VIII, 34. Plat. rep. VIII p. 565 D. Min. p. 325 C. Euseb. praep. ev. IV, 16 p. 165 ed. Heinich. Paus. VIII, 38, 7 und mehr bei Suchier de victimis humanis apud Graecos. Part. I. Marb. Inaug. Dissert. 1848. p. 15 ff. Noch bis auf den heutigen Tag hat sich die Sage davon erhalten. Den noch sichtbaren Altar nennt das Volk eine Dreschtenne und erzählt dabei ein Mährchen von gedroschenen Menschen. S. Stackelberg, Apollotempel zu Bassä. S. 8.

erbaut habe, und dass er ein Zeitgenosse des Kekrops gewesen sei [1]). Weniger möchte ich die Angabe hierherziehen, die ihn einen Sohn des Pelasgos nennt [2]); denn ich sehe darin weiter nichts als eine Hinweisung auf seine Arkadische Heimat, da die Arkader, über welche er nach allgemeiner Sage herrscht, freilich sehr mit Unrecht [3]), im Alterthume für Pelasger galten; ein Argument gegen den Achäischen Ursprung des Lykäischen Dienstes darin zu erblicken, wäre ein arges Misverständnis; so direct pflegen die Angaben über das Verhältnis der Culte zu den Stämmen ohnehin nicht zu sein.

Furcht und Grauen umgab das alte Heiligthum, welches auf der höchsten Spitze des Gebirges gelegen, alle umliegenden Höhen überragte [4]). Seitdem Lykaon hier ein Kind geopfert hatte und ob dieses Gräuels von dem zürnenden Gotte in einen Wolf verwandelt war, wurde, so erzählte man, jedesmal bei dem Opfer ein Mensch in einen Wolf verwandelt; freilich nicht für seine ganze Lebenszeit, denn wenn er sich neun Jahre hindurch des Menschenfleisches enthalten hatte, so erhielt er im zehnten seine menschliche Gestalt wieder [5]). In das τέμενος des Gottes war der Eintritt den Menschen nicht gestattet (auch nicht in das Heiligthum des Zeus Lykaios auf dem Markte zu Megalopolis, wohin

---

[1]) Paus. VIII, 2, 1. 38, 1.

[2]) Apollod. III, 8, 1. Paus. VIII, 2, 1. Hyg. f. 176. 225. Schol. Eur. Or. 1642. Suid. s. v. *Λυκάων*. Pherecyd. bei Dion. Hal. I, 13. Hes. bei Strab. V, 2 p. 221.

[3]) Welcker Gr. Götterl. I. S. 20. vgl. Philol. XII, 3 S. 549.

[4]) Paus. VIII, 38, 7. vgl. Curtius Pelop. I. S. 299 ff.

[5]) Paus. VIII, 2, 3. 6. Plat. rep. p. 565 D. Polyb. VII, 13. Plin. N. H. VIII, 34.

der Cult verpflanzt war [1]); wer dieses Gesetz übertrat, dem war der Tod binnen Jahresfrist gewis. Weder Menschen noch Thiere, die in dasselbe geriethen, warfen einen Schatten; und darum wagte der Jäger es nicht das von ihm gejagte Thier bis in diesen Raum zu verfolgen, sondern blieb draussen stehen, und obwohl er das Thier sah, bemerkte er doch keinen Schatten [2]). Andere melden, dass die in das Heiligthum Eindringenden ἔλαφοι genannt wurden und fliehen mussten; die aber unabsichtlich hineingeriethen, wurden nach Eleutherai geschickt [3]). Trächtige Thiere und schwangere Weiber hatten sich besonders vor dem Eintritt zu hüten, weil sie sonst nicht gebären konnten [4]).

In diesen Angaben tritt uns der Zeuscult von einer so eigenthümlichen Seite entgegen, dass wir auf den ersten Blick fast zweifelhaft werden möchten, ob wir es hier mit demselben Gott zu thun haben, der sonst unter diesem Namen in Griechenland verehrt wird. Doch haben wir eine Notiz, durch welche sich ergibt, dass der Lykäische Gott von dem bekannten regenspendenden Zeus nicht verschieden war. Wenn lange Dürre auf den Fluren lastete, so wandte sich der Priester des Zeus Lykaios mit Gebet zu der auf dem Berge befindlichen Quelle Hagno und berührte mit einem Eichenzweige das Wasser; dieses gerieth in Bewegung, ein Nebel stieg daraus hervor, der sich zur Wolke bildete und dem Lande Regen spendete [5]).

---

1) Paus. VIII, 30, 2.

2) Paus. VIII, 38, 6. vgl. Theop. bei Polyb. XVI, 12, 7. Schol. Callim. h. Jov. v. 13. Plut. Quaest. gr. 39.

3) Plut. l. l. Hyg. Poet. Astr. II, 1, 4. Eratosth. catast. 1.

4) Callim. h. Jov. 13 u. Schol. z. d. St.

5) Paus. VIII, 38, 3.

Der räthselhafte Character des Cultes hat natürlich schon längst zu Erklärungsversuchen gereizt. Creuzer's [1]) unkritische ägyptisirende Deutung lassen wir billig bei Seite. O. Müller ist der Meinung, dass Zeus *Λυκαῖος* vom Licht den Namen habe, und stellt das Epitheton mit Lat. lux, Gr. *λευκός*, *λύχνος* u. s. w. zusammen. Der Wolf sei ein Symbol des Lichtes; der Bezug auf Licht sei zu erkennen in dem Volksglauben, dass der in das Abaton des Gottes Eintretende keinen Schatten werfe, woraus man sehe, dass man dieser Oertlichkeit das Licht innewohnend geglaubt habe [2]). Die Müller'sche Ansicht theilen im Wesentlichen Schwenck [3]), Lauer [4]), Gerhard [5]), Welcker [6]) und Preller [7]). Letzterer hat freilich später gemeint, dass der Wolf nicht nur „eine phonetische Hieroglyphe des Wohnens im lichten Aether" sei, sondern auch „beim Zeus zugleich dessen Zorn und Wüthen im Winter ausdrücke" [8]), welche seltsame Combination aus einem ungenügenden Verständnis meiner oben erwähnten Abhandlung hervorgegangen zu sein scheint.

Man sieht, dass diese Ansicht keinen andern Grund hat als die Etymologie, die vielen Mythologen noch immer als Universalmittel gilt, obwohl dieselbe für sich allein niemals Resultate zu geben vermag [9]),

1) Symbol. II. S. 467 ff.

2) Müller Prolegg. S. 290 f. Dor. I. S. 305 f.

3) Mythol. der Gr. S. 20.

4) Syst. S. 180 ff.

5) Griech. Myth. I. § 195.

6) Griech. Götterl. I. S. 210.

7) Real-Encycl. s. v. Jupiter S. 589.

8) Gr. Myth. I. S. 82 f.

9) Man höre darüber die Etymologen von Fach Benfey Gött. Gel. Anz. 1858 St. 12 S. 112 ff. G. Curtius Grundzüge der Gr. Etym. I. S. 93 ff.

und so ungenügend gehandhabt, wie es in der Regel der Fall ist, die Quelle der ärgsten Verirrungen werden muss. Dass auch hier nichts damit gewonnen ist, lässt sich leicht zeigen. Erstlich ist sie sprachlich nichts weniger als sicher; denn da der Zusammenhang des Epithetons *Λυκαῖος* mit *λύκος*, Wolf, durch die Traditionen des Cultes unzweifelhaft ist, so wird man auf eine Zusammenstellung jenes mit *ἀμφιλύκη*, *λύχνος*, *λευκός*, lux verzichten müssen, weil die Wurzel dieser Wörter Skr. ruc, *splendere*, ist, während *λύκος*, Skr. vṛkas wohl auf vrack, *lacerare*, sich zurückführt [1]). Sodann ist auch sonst gar nicht abzusehen, wie der Wolf dazu kommen soll, ein Symbol des Lichtes zu sein; denn was man nach dem Vorgange der Alten gemeint hat, dass das scharfe Gesicht des Wolfes oder seine helle Farbe zur Erklärung dienen könne, ist doch zu abgeschmackt [2]). Und endlich drittens scheint mir der Begriff „Lichtgott" durchaus inhaltsleer und in die Reihe der bedeutungslosen Phrasen zu gehören, mit denen die Mythologen unserer Tage so gern um sich werfen.

Die Bedeutung des Zeus Lykaios ist also auf diesem Wege nicht zu ergründen, und wir werden durch die Erfolglosigkeit der bisherigen Versuche nicht minder als durch unsere Principien auf einen andern Weg gewiesen. Es gilt eine Analyse der an den Cult sich anknüpfenden Mythen, denen man meist nur eine beiläufige und höchst oberflächliche Beachtung geschenkt hat.

---

[1]) Vgl. G. Curtius a. a. O. S. 130. „Der Anklang ist also nur ein scheinbarer."

[2]) Müller Dor. a. a. O. vgl. Lauer Syst. S. 182 f.

§ 3.

Die Mythen von Lykaon und den Lykaoniden.

Diese Mythen liegen in ziemlich zahlreichen und unter einander sehr abweichenden Berichten vor. Eine genauere Uebersicht über dieselben ist nicht nur für die Deutung nothwendig, sondern wird auch dazu dienen können, die mannigfaltigen Wandlungen und Entstellungen, denen die mythische Ueberlieferung zu unterliegen pflegt, an einem besonders dazu geeigneten Falle anschaulich zu machen.

Pausanias erzählt kurz: *Λυκάων ἐπὶ τὸν βωμὸν τοῦ Λυκαίου Διὸς βρέφος ἤνεγκεν ἀνθρώπου, καὶ ἔθυσε τὸ βρέφος, καὶ ἔσπεισεν ἐπὶ τοῦ βωμοῦ τὸ αἷμα· καὶ αὐτὸν αὐτίκα ἐπὶ τῇ θυσίᾳ γενέσθαι λύκον φασὶν ἀντὶ ἀνθρώπου* [1]).

Dem Berichte des Pausanias steht Ovid sehr nahe, doch hat er auch manche nicht unbedeutende Abweichungen. Er legt die Erzählung dem Gotte selbst in den Mund. Zeus, heisst es bei ihm, wollte sich von der Schlechtigkeit der vordeukalionischen Menschen überzeugen, stieg vom Olymp herab und begab sich nach Arkadien. Das Volk empfing ihn als Gott; Lykaon aber wollte seine Gottheit auf die Probe stellen und rüstete sich, ihn im Schlafe zu tödten. Und damit nicht zufrieden schlachtete er einen Molosser, der sich als Geisel bei ihm befand, kochte und briet dessen zerstückelte Gliedmassen und setzte sie dem Gott als Speise vor. Dieser jedoch schleuderte den Blitz auf sein Haus und verwandelte den erschreckt fliehenden Frevler in einen Wolf. Dann erfolgte die grosse Flut, durch wel-

[1]) Paus. VIII, 2, 3.

che das Menschengeschlecht, mit Ausnahme des Deukalion und der Pyrrha, vernichtet wurde [1]).

An Ovid's Darstellung schliessen sich die Erzählungen der meisten Lateinischen Mythographen [2]) ziemlich genau an. Doch erwähnt nur einer von diesen die Deukalionische Flut [3]). Derselbe hat auch die eigenthümliche Angabe, dass der Geschlachtete der eigene Sohn des Lykaon gewesen sei, womit einige andere Quellen übereinstimmen [4]); wieder andere nennen statt seiner Arkas, den Enkel des Lykaon [5]).

Erheblich verschieden ist die Erzählung Apollodor's [6]), die wir mit den Worten des Originals geben:

Πελασγοῦ καὶ τῆς Ὠκεανοῦ θυγατρὸς Μελιβοίας, ἥ, καθάπερ ἄλλοι λέγουσι, νύμφης Κυλλήνης παῖς Λυκάων ἐγένετο· ὃς βασιλεύων Ἀρκάδων, ἐκ πολλῶν γυναικῶν πεντήκοντα παῖδας ἐγέννησε· Μαίναλον, Θεσπρωτὸν, Ἔλικα, Νύκτιμον, Πευκέτιον, Καύκωνα, Μηκιστέα κ. τ. λ. Οὗτοι πάντας ἀνθρώπους ὑπερέβαλον ὑπερηφανείᾳ καὶ ἀσεβείᾳ. Ζεὺς δὲ αὐτῶν βουλόμενος τὴν ἀσέβειαν πειρᾶσαι, εἰκασθεὶς ἀνδρὶ χερνήτῃ παραγίνεται. οἱ δὲ αὐτὸν ἐπὶ ξενίᾳ καλέσαντες, σφάξαντες ἕνα τῶν ἐπιχωρίων παῖδα, τοῖς ἱεροῖς τὰ τούτου σπλάγχνα συναναμίξαντες παρέθεσαν, συμβουλεύσαντος τοῦ πρεσβυτέρου ἀδελφοῦ Μαινάλου. Ζεὺς δὲ τὴν μὲν τράπεζαν ἀνέτρεψεν, ἔνθα νῦν Τραπεζοῦς κα-

---

1) Ov. Met. I, 163 ff.

2) Script. rer. myth. lat. tres ed. Bode p. 5. 94. Serv. Virg. Aen. I, 731. Ecl. VI, 41. Hyg. Poet. Astr. II, 4. Lact. ad Stat. Theb. VII, 414. XI, 118.

3) Serv. Virg. Ecl. VI, 41.

4) Arnob. adv. gent. IV, 24. Clem. Alex. Protr. p. 23. Nonn. Dionys. XVIII, 20 sqq. Die beiden letzten nennen den Geschlachteten Nyktimos.

5) Hyg. Poet. Astr. l. l. Erat. catast. 8.

6) Apollod. III, 8, 1.

λεῖται ὁ τόπος· Λυκάονα δὲ καὶ τούτου παῖδας ἐκεραύνωσε, χωρὶς τοῦ νεωτάτου Νυκτίμου· ἀνασχοῦσα γὰρ ἡ Γῆ τὰς χεῖρας καὶ τῆς δεξιᾶς τοῦ Διὸς ἐφαψαμένη, τὴν ὀργὴν κατέπαυσε. Νυκτίμου δὲ τὴν βασιλείαν παραλαβόντος, ὁ ἐπὶ Δευκαλίωνος κατακλυσμὸς ἐγένετο. τοῦτον ἔνιοί φασι διὰ τὴν τῶν Λυκάονος παίδων δυσσέβειαν γεγενῆσθαι.

Hygin's [1]) Darstellung ist kürzer, schliesst sich indessen in allen wesentlichen Puncten an Apollodor an; doch sagt er nichts von Nyktimos, und nur die Söhne werden bei ihm mit dem Blitze getödtet, der Vater dagegen in einen Wolf verwandelt.

Suidas [2]) macht zwar seltsamer Weise den Lykaon zu einem frommen Manne, der durch die Erzählung von der Strafe, die seine Söhne für ihren Frevel erlitten, seine Unterthanen vor Ungerechtigkeit warnen will, allein trotz dieser albernen Einleitung gibt er doch die Erzählung selbst in Uebereinstimmung mit Apollodor; es fehlt darin nur das Umstossen des Tisches und die Rettung des Nyktimos.

Tzetzes [3]) hat eine doppelte Erzählung. Die erste ist offenbar aus Apollodor abgeschrieben, von dem sie nur hin und wieder in einzelnen Worten abweicht. Die andere schliesst sich zwar auch an Apollodor an, doch werden die Lykaoniden zum Theil erschlagen, zum Theil in Wölfe verwandelt. Der geschlachtete Knabe soll Nyktimos geheissen haben, und da nun auf diese Weise Apollodor's Erzählung von der Rettung desselben nicht mehr haltbar war, so wird daraus folgende Fabel gemacht: (*Ζεὺς*) *τὴν Ἀρκαδίαν συνεχῶς ἐκεραύνωσεν, ἕως ἡ γῆ ἀνασχοῦσα τὰς χεῖρας, καὶ τῆς δεξιᾶς τοῦ*

1) Hyg. f. 176.
2) Suid. s. v. *Λυκάων.*
3) Tzetz. Lycophr. 481.

Διὸς ἐφαψαμένη, ὀργὴν κατέπαυσε· διό φασι πρώτως ἐν Ἀρκάσιν ἐχεχειρίαν γενέσθαι.

Die Quellenberichte sondern sich offenbar in zwei Familien. An der Spitze der einen steht Apollodor, von dem Hygin, Suidas und Tzetzes so abhängig sind, dass die sich bei ihnen findenden Varianten gar nicht in Betracht kommen. Zahlreicher sind die Varianten in der andern Familie, so dass hier nur durch Vergleichung das Richtige gefunden werden kann. Das unterscheidende Kennzeichen beider ist zu setzen in die Angaben über die Person des Frevelnden und die Art der Bestrafung. Dort sind es die Lykaoniden, die dafür vom Blitze erschlagen werden, hier Lykaon, dessen Strafe die Verwandlung ist. Es leuchtet ein, dass diese Verschiedenheit sich nur erklären lässt durch die Annahme einer wirklich im Volke cursirenden doppelten Tradition. Beide Formen der Ueberlieferung haben also für die Deutung gleiches Recht. Das kann uns nur willkommen sein; denn wir erhalten dadurch ein Kriterium mehr, um die Richtigkeit der gefundenen Deutung zu prüfen. Wenn dieselbe nämlich nicht so angethan ist, dass beide Versionen des Mythus sich aus ihr erklären, so ist sie falsch.

Die bisherigen Deutungsversuche haben es vermöge des tumultuarischen und oberflächlichen Characters, den sie alle mehr oder weniger an sich tragen, nicht der Mühe werth gehalten, auf die Besonderheiten der Apollodorischen Erzählung einzugehen, sondern sie schliessen sich sämmtlich an die andere Version an.

Böttiger [1]) betrachtet den Lykaon als eine personificirte Eigenheit der ältesten Bewohner von Arkadien, nach welcher bei ihnen eine Art von Wahnsinn,

---

[1]) Böttiger Kl. Schr. I. S. 135 ff.

der sich bei einem isolirten halbwilden Hirtenleben, bei schlechten Nahrungsmitteln und in einem ungesunden Klima leichter entwickeln konnte, gleichsam endemisch geworden war. Diese Ansicht ist von Welcker [1]) bereits hinlänglich widerlegt.

O. Müller [2]) spricht sich gelegentlich einmal dahin aus, dass der Mythus von Lykaon den Abscheu vor Anthropophagie ausdrücke, was er auch sonst immer enthalten möge. Müller selbst also fühlte, dass seine Deutung den Inhalt des Mythus nicht erschöpfte; wir können folglich darüber hinweg gehen.

Nur mit einem Worte erwähnen wir die Ansicht Anderer, dass in dem Mythus der Abscheu vor dem Menschenopfer ausgesprochen sei [3]), die sich schon daran hätte stossen sollen, dass das Menschenopfer fortwährend in Uebung blieb. Eben daraus ergibt sich, wie leichtfertig früher Schwenck [4]) den Mythus, wie ihn Pausanias erzählt, als eine priesterliche Legende über die Abschaffung des in alter Zeit üblichen Menschenopfers bezeichnet hatte.

Grössere Berechtigung hat eine andere Auslegung, dass nämlich das Lykäische Opfer und die eigenthümlichen Gebräuche, welche mit demselben verbunden waren, die Entstehung des Mythus veranlasst hätten. Der Mythus würde demnach zu der Classe der prototypischen Mythen gehören. Allerdings hat nun namentlich die Erzählung des Pausanias auf den ersten Blick ganz die Färbung eines prototypischen Mythus. Lykaon d. h.

---

1) Welcker Kl. Schr. III. S. 158 ff.

2) Müller Prolegg. S. 76.

3) Schwenck Myth. d. Gr. S. 20. Pauly Real-Encycl. s. v. Lykaon.

4) Schwenck Etym. Myth. And. S. 40.

der zum Heros gewordene Zeus Lykaios selbst ist der Stifter des Cultes; er bringt das übliche Opfer und erleidet die Verwandlung, welche nach dem Volksglauben noch später stets dabei sich ereignete. Eine in dieser Richtung vorschreitende Erklärung ist von Welcker ausgeführt [1]), und man könnte allenfalls meinen sich dabei beruhigen zu dürfen, wenn nur nicht dabei der Ritus des Menschenopfers selbst, die Beziehung des Gottes zu dem Wolfssymbol und noch manches Andere unerklärt bliebe. Trotzdem leugnen wir nicht, dass die Gebräuche des Cultus auf die Gestaltung des Mythus im Einzelnen von Einfluss gewesen sind, und werden es nicht unterlassen, darauf gebührende Rücksicht zu nehmen.

Sehr nahe läge es noch, obgleich Niemand daran gedacht hat, den Mythus als Ausdruck des ethischen Gedankens zu fassen, dass Zeus jegliches Vergehen gegen das von ihm repräsentirte sittliche Gesetz der Heilighaltung des Gastrechts auf das Nachdrücklichste bestrafe. Denn offenbar deutet die Wendung, dass Zeus als Gast in Lykaon's Hause aufgenommen und bewirthet wird, darauf hin, dass die meisten Erzähler den Mythus wirklich so verstanden haben. Ja, zwei Lateinische Mythographen sprechen dies geradezu aus und machen sogar in diesem Sinne selbsterfundene Zusätze [2]).

---

[1]) Welcker a. a. O. S. 157 ff. vgl. Suchier l. l. p. 16 f.

[2]) Serv. Virg. Aen. I, 731: scilicet exemplo Lycaonis, qui cum hospites susceptos hospitio necaret, a suscepto Jove, postquam ei epulas humanas apposuit, conversus in lupum ostendit hospitii jura non esse violanda. Scr. rer. myth. ed. Bode p. 94: Lycaon cum susceptos hospitio homines interimere solitus esset, stupratae insuper filiae (Kallisto) dolore commotus, Jove hospitio suscepto, cum vellet explorare, an verus Jupiter esset, ut expertum hominem, polluto hospi-

Dass sie indessen auf falschem Wege sind, lässt sich leicht einsehen. Denn es erklärt sich so weder die Art des Frevels noch die Strafe der Verwandlung in einen Wolf, noch endlich begreift es sich, wie der im Mythus angeblich als Ζεὺς ξένιος die Schlachtung des Knaben bestrafende Gott im Cultus fortwährend Menschenopfer in Anspruch nehmen konnte. Nichts desto weniger ist es nicht ohne Interesse, hier bestätigt zu finden, was wir oben (S. 22. 24) im Allgemeinen bemerkt haben, dass die Tradition leicht fremdartige Motive in den Mythus einschiebt, und dass der Sinn, der sich mit einer gewissen Absichtlichkeit aufdringt, nicht für die schöpferische Idee des Mythus gelten darf.

§ 4.

Kritik und Deutung des Mythus von Lykaon.

Von den beiden Versionen des Mythus, die wir vorhin unterschieden haben, soll uns zunächst die erste beschäftigen, welche den Lykaon als den Frevler und Bestraften angibt.

Lykaon gilt in der Tradition für einen König von Arkadien aus der Urzeit. In dieser Beziehung ist er allerdings ein historischer Heros, Repräsentant eines (Achäischen) Volkselementes in diesem Lande. Allein

talitatis jure, citius interimeret, humanam ei carnem vescendam apposuit. Unde commotus Jupiter domum ejus incendit ipsumque mutans in lupum docuit hospitum jura non polluenda. Bemerkenswerth ist hier auch noch der Versuch den Frevel des Lykaon durch Heranziehung eines andern Mythus vermeintlich noch besser zu motiviren. Vgl. I. S. 224.

von dem, was man über ihn berichtet, könnte doch nur die Gründung der Stadt Lykosura für eine historische Thatsache gelten, aber selbst hinter dieser scheint eher ein etymologischer als ein historischer Mythus zu stecken. Was sonst von ihm erzählt wird, stellt ihn in einen so engen Zusammenhang mit dem Culte des Zeus Lykaios, dass sein Name, der unverkennbar aus dem Epitheton des Gottes gebildet ist, uns bestimmen muss, ihn für einen religiösen Heros, eine heroische Metamorphose des Lykäischen Gottes, folglich auch seinen Mythus für einen religiösen anzusehen und von diesem Gesichtspuncte aus die Deutung zu versuchen.

Da die Relationen, in denen der Mythus vorliegt, unter einander abweichen, so müssen wir erst die Hülfsmittel der äussern Kritik anwenden, um die ursprüngliche Form zu gewinnen, welche der Deutung zum Grunde zu legen ist. Unter den angeführten Schriftstellern ist Pausanias der einzige, der nachweislich aus dem Munde des Volkes geschöpft hat; dieser Umstand und die für Interpolationen keinen Raum lassende Kürze seiner Darstellung geben anheim, uns auf seinen Bericht besonders zu stützen, den wir jedoch des prototypischen Characters d. h. des Characters einer Gründungsgeschichte des Lykäischen Cultes zu entkleiden haben, wozu uns eine Vergleichung der andern Berichte, die genau genommen nur in der Einkleidung, nicht in den Thatsachen selbst abweichen, die Mittel bietet. In diesen heisst es nun, dass Lykaon den geschlachteten Knaben dem Gotte zur Speise vorgesetzt habe, während Pausanias von einer Opferung redet. Wir dürfen jenes diesem unbedenklich substituiren, da ja den Göttern ein Antheil an dem Genusse des dargebrachten Opfers zukommt, und dieses bei Homer auch geradezu als ein Schmaus, ein Mahl (*δαίς*) des

Gottes bezeichnet wird [1]). Die prototypische Färbung, welche des Pausanias Bericht in diesem Puncte hat, zeigt sich auch darin, dass er die Person des geschlachteten Knaben nicht näher bestimmt. Denn in dem Cultus war es Sitte, einen Knaben aus der Umgegend zu dem Opfer zu nehmen, *ἕνα τῶν ἐπιχωρίων παῖδα*, wie Apollodor sich ausdrückt. Die andern Quellen sprechen sich zwar zum Theil eben so unbestimmt aus wie Pausanias (nur Ovid redet von einem Molosser); doch stimmen mehrere Angaben darin überein, dass der Geschlachtete der eigene Sohn des Lykaon gewesen sei. Und dass dieses das allein Richtige ist, zeigt die Vergleichung der stammverwandten Mythen von Tantalos und Athamas; jener schlachtet seinen Sohn Pelops und setzt ihn den Göttern zur Speise vor, dieser wollte seinen Sohn Phrixos auf dem Altare des Zeus Laphystios opfern.

Demnach ergibt sich folgende Fassung des Mythus als die Grundform der Ueberlieferung. Lykaon schlachtet seinen Sohn, setzt ihn dem Gotte Zeus zur Speise vor und wird zur Strafe dafür von diesem in einen Wolf verwandelt.

Weiter lässt sich mit den Mitteln der äussern Kritik nicht kommen. Dennoch können wir auch hierbei nicht stehen bleiben. Verdächtig ist die Auffassung der That des Lykaon als eines Frevels gegen den Gott und seiner Verwandlung als einer Strafe für diesen Frevel. Denn abgesehen davon, dass jede Motivirung, besonders durch sittliche Gründe, der Regel nach in religiös-symbolischen Mythen spätern Ursprungs zu sein pflegt (oben S. 24), liegt es auf der Hand, dass der Gott im Mythus nicht bestrafen kann, was er im Cultus fort-

[1]) Hom. Od. I, 26. III, 420.

während als sein Recht in Anspruch nimmt. Dazu kommt, dass Lykaon seinem Namen nach schon vor der That ein Wolf ist und in dieser selbst seine wölfische Natur beurkundet, folglich die Verwandlung schon vorher stattgefunden haben muss. Die Verwirrung scheint sich noch zu vermehren, wenn wir bedenken, dass der Gott, wie er in dem Mythus auftritt, der *Λυκαῖος*, also selbst ein Wolf ist und, indem ihm der Knabe als Speise dient [1]), eine dem entsprechende Handlung begeht; in der That aber liegt hier der Schlüssel zur Lösung. Denn wir erkennen, dass hier, dem Character des religiösen Mythus entsprechend, eine Spaltung des Gottes in eine doppelte Persönlichkeit, *Ζεὺς Λυκαῖος* und *Λυκάων*, vor sich gegangen ist. Dieselbe dient nicht nur zur Erhöhung der dramatischen Lebendigkeit der Darstellung, sondern sie bietet auch die Mittel, Alles was in dem Hergange das sittliche Gefühl beleidigte, von der Person des Gottes fern zu halten und auf den angeblichen Sterblichen zu wälzen. Ausserdem werden wir unten sehen, dass das Bedürfnis der dramatischen Darstellung des Mythus im Cultus die Aufstellung einer gewissermassen als Deuteragonist fungirenden Persönlichkeit nothwendig machte. Fassen wir nun die beiden Personen in eine zusammen, so wird uns berichtet: Der Gott Zeus verwandelt sich in einen Wolf, tödtet und verzehrt seinen Sohn.

Jetzt können wir zur Erklärung übergehen. Es kommt zunächst darauf an, die Bedeutung des Wolfs-

---

[1]) Es ist zwar nicht ausdrücklich gesagt, sondern nur angedeutet, dass er den Knaben verzehrt, weil das der Würde des Gottes nach späterer Auffassung zu widersprechen schien; allein die stammverwandten Mythen lassen, wie wir sehen werden, darüber keinen Zweifel.

symbols und das Verhältnis des Sohnes zum Gotte zu bestimmen. Was jenes betrifft, so zeigt uns die Natur des Thieres selbst den Weg. Es ist ein gefrässiges, blutgieriges Raubthier, welches besonders den Heerden verderblich wird. In dieser Eigenschaft musste es in einer Zeit, wo die physische Existenz des Menschen sich hauptsächlich auf den Besitz von Heerden gründete, dem Bewusstsein besonders vorschweben. Darum tritt denn auch in der Mythologie ein Wesen Autolykos (leibhaftiger Wolf), der angebliche Grossvater des Odysseus, besonders als Heerdendieb auf [1]). Nun haben wir früher gesehen, dass in dem Mythus von Melampus eine Heerde Rinder als Symbol der Fruchtbarkeit des Jahrs erscheint [2]), und es ergibt sich daraus, dass der heerdenfeindliche Wolf nur auf das Gegentheil, die unfruchtbare Jahrszeit, gedeutet werden kann. Diese beginnt in Griechenland mit der Zeit des θέρος, wo unter der Glut der südlichen Sonne die Vegetation zu ersterben pflegt. In dieser seiner Beziehung auf den θέρος wird nun der Wolf in dem Zusammenhange eines religiösen Mythus als ein chthonisches Symbol zu bezeichnen sein, da, wie oben gezeigt ist, in der religiösen Anschauung der ältern Zeit die verderbliche Kraft dieser Jahrszeit auf dieselbe Macht zurückgeführt wurde, welche das menschliche Leben vernichtet, und Beides unzertrennlich verbunden war [3]). Dass wir aber mit dieser ganzen Auffassung des Wolfssymbols das

---

1) Jacobi Wörterb. s. v.

2) I, S. 183.

3) S. oben S. 42. Darum τιμᾶν τοὺς χθονίους ὡραῖόν ἐστι τῶν καρπῶν εἰληφότων συντέλειαν. Plut. Quaest. rom. 34. In diese Zeit setzte man auch den Raub der Kora. Preller Dem. u. Pers. S. 122.

Richtige getroffen haben, werden wir bei der Behandlung der stammverwandten Mythen mehr als einmal bestätigt finden.

Zeus Lykaios ist also sowohl durch diesen seinen Beinamen wie durch sein Leiden und Handeln als chthonischer Gott bezeichnet. Stellt diesem nun der Mythus ein anderes Wesen gegenüber, das einerseits als sein Sohn gilt, andererseits in einem bis zur Vernichtung feindlichen Gegensatze zu ihm steht, so würden wir zwar schon aus diesen Angaben allein Aufklärung über das Verhältnis desselben zu dem Gotte gewinnen können. Denn was wir über den Character des religiösen Mythus gelernt haben, bedeutet uns, dass diese Persönlichkeit nur als eine verselbständigte Aussonderung aus dem Wesen des Gottes selbst gelten kann. Allein wir wollen doch um der äussern Anschaulichkeit willen lieber einen stammverwandten Mythus zur Vergleichung heranziehen. In dem Kretischen Mythus verschlingt Kronos, den wir unten als einen Unterweltsgott erweisen werden, seinen Sohn, den eben geborenen Zeus [1]). Daraus ergibt sich, dass auch in unserm Mythus der verzehrte Sohn kein Anderer ist, als der Gott selbst in seiner jugendlichen Gestalt. In dieser muss er aber, eben weil ihm der chthonische Wolfsgott feindlich ist, ihn verzehrt, vernichtet, als der in der fruchtbaren Jahrszeit segensreich wirkende Gott oder, um mit der in der Griechischen Mythologie nun einmal gegebenen Terminologie zu reden, als der olympische, oberweltliche gelten.

Was also der Mythus darstellen will, ist Folgen-

---

[1]) Allerdings nach dem Mythus nur einen Stein, in dem Wahne, dieser sei der junge Zeus; allein es wird sich unten zeigen, auf welchen Gründen diese Wendung des Mythus beruht.

des: Bis zum Eintritt des θέρος ist Zeus der olympische, oberweltliche Gott, der in den Erscheinungen und Gaben der fruchtbaren Jahrszeit seine segensreiche Wirksamkeit manifestirt. Sobald aber diese segensreiche Wirksamkeit aufhört, sobald die sommerliche Glut die Fluren ausdörrt und die Vegetation vernichtet, ist er nicht mehr derselbe, verwandelt er sich in ein verderbliches, vernichtendes Wesen, das, in wölfischer Art gefrässig und blutgierig, verzehrt, was es vorher ins Dasein gerufen hat. Dieses in ihm ruhende Doppelwesen spaltet sich in der mythischen Anschauung zunächst in zwei Persönlichkeiten, deren erste, in jugendlicher Gestalt gedacht, wie ein wehrloser Knabe, gleich Linos, von der grimmen Gewalt der zweiten vernichtet wird. Letztere, in ihrer verderblichen Natur characterisirt durch das Symbol des Wolfes, gilt für den Vater des Knaben, theils um die ursprüngliche Identität beider, die nicht geradezu ausgesprochen werden konnte, wenigstens durch ihr enges verwandtschaftliches Verhältnis anzudeuten [1]), theils weil jene als chthonisches Wesen das Attribut des Alters für sich in Anspruch nimmt. Doch sträubt sich das Gefühl gegen die Unnatürlichkeit dieses Hergangs; eine dritte Person tritt also hinzu, die, als menschliches Wesen gefasst, dem Gotte alles dasjenige abzunehmen geeignet ist, was dem erhabenen Character desselben zu widersprechen scheint, so dass diesem fast nichts gelassen wird, als das seiner Würde entsprechende Amt des Rächers für den begangenen Frevel.

1) Dass dieses Mittel zum Ausdruck der Identität der mythischen Anschauung vollkommen entspricht, ergibt sich daraus, dass uns sehr häufig Söhne, Brüder, Mütter, Frauen und Schwestern mythischer Wesen begegnen, deren Namen nur als Epitheta der Hauptpersonen gelten können. S. I. S. 226.

§ 5.

Die Gebräuche des Lykäischen Cultus.

Ehe wir zur Behandlung der zweiten Version des Mythus übergehen, betrachten wir erst den Cultus, weil dieser in einer engern Beziehung zu der ersten Version steht und die gegebene Deutung bestätigt und ergänzt.

Wir haben ermittelt, dass Zeus Lykaios ein chthonischer Gott war. Zwar umfasst der Inhalt des Mythus von Lykaon nur die physische Seite dieses Begriffs, allein diese kann ohne die ethische nicht gedacht werden. Das bestätigt sich gleich aus dem Volksglauben, der sich an das Heiligthum knüpfte. Dasselbe ist ἄβατον, und die vorsätzlich Eindringenden wurden getödtet. Aehnliches ist von dem Hain der Erinyen zu Kolonos aus Sophokles bekannt. Auch der Tempel des Hades zu Elis wurde jährlich nur einmal geöffnet, und auch dann durfte Niemand hineingehen als der Priester [1]). Der Glaube, dass der Eintritt in das Lykäische Heiligthum den Tod binnen Jahresfrist zur Folge habe, weist entschieden auf einen Unterwelts- und Todesgott; nicht weniger, dass schwangere Weiber und trächtige Thiere, die in dasselbe treten, nicht gebären können, denn die unterweltlichen Wesen, wie sie die Fruchtbarkeit des Jahrs vernichten, besitzen auch sonst die Kraft unfruchtbar zu machen [2]). Den sonderbaren Glauben, dass die das τέμενος Betretenden ihren Schatten verlören, hat man dahin erklärt, dass man dem Heiligthum das Licht innewohnend gedacht habe. Dies scheint auch die Ansicht des Pausanias [3]) gewesen zu sein;

---

1) Paus. VI, 25, 2.
2) Ares S. 84 f.
3) Paus. VIII, 38, 6. Polyb. XVI, 12, 7.

denn er setzt hinzu, zu Syene in Aethiopien komme dieselbe Erscheinung auch vor, aber nur einmal im Jahre, in jenem Heiligthume aber immer und zu allen Jahrszeiten. Anders Plutarch [1]); indem er versichert, dass die Sache zwar sich nicht so verhalte, aber doch festen Glauben gefunden habe, stellt er eine dreifache Hypothese auf. Entweder verfinstere sich die Luft über dem Eintretenden, oder es solle damit nur angedeutet sein, dass die Eindringenden den Tod erleiden, wie denn auch die Pythagoriker sagten, dass die Seelen keinen Schatten machten, oder endlich drittens sei es so gemeint, dass der Eindringende durch das Gesetz des Sonnenlichts, welches den Schatten verursache, beraubt werde. Diese Erklärungsversuche zeigen, dass die Annahme von dem Lichte, welches dem Heiligthume innewohnend gedacht wäre, auch nichts weiter als eine Hypothese ist, die nach Beseitigung der falschen Etymologie des Epithetons *Λυκαῖος* gar keinen Halt mehr hat. Um so eher werden wir geneigt sein folgende Erklärung anzunehmen, die sich nach allem Bisherigen fast von selbst aufdringt. Jener unbetretbare Raum floss in dem Glauben des Volkes mit der Unterwelt selbst zusammen, ähnlich wie die Stadt Pylos, welche den Hades als ihren Stammgott verehrte, als die Pforte der Unterwelt gedacht wurde und davon den Namen hatte [2]). Wer aber in die Unterwelt gelangt, der wird ein wesenloses *εἴδωλον* ohne Fleisch und Knochen [3]); er ist selbst ein Schatten, folglich kann er keinen Schatten werfen, wie ja auch nach Plutarch die Pythagoriker sagten, dass die Seelen keinen Schatten machten.

---

1) Plut. Quaest. gr. 39.

2) I. S. 156.

3) Hom. Od. XI, 219.

Wir wenden uns zu den Cultushandlungen. Das Fest, welches dem Gotte zu Ehren gefeiert wurde, hatte von dem Epitheton desselben den Namen *Λύκαια*. Es wurden dabei Kampfspiele veranstaltet, deren Gründung Pausanias [1]) auf Lykaon zurückführt. Die Sieger erhielten ein ehernes Becken oder einen Dreifuss [2]). Wie oft sich dieses Fest wiederholte, und in welcher Jahrszeit es gefeiert wurde, wird uns nicht berichtet. Doch wird sich dies später durch Combination bestimmen lassen.

An diesem Feste wurde ein Menschenopfer gebracht [3]). Es war ein Knabe, das sagt nicht nur Plinius [4]) ausdrücklich, sondern es ist auch in den Mythen überall angedeutet. Das *σπλάγχνον* desselben wurde unter die *σπλάγχνα* anderer Opferthiere geschnitten und zur Speise vorgesetzt. So Plato [5]), dessen Angabe wieder in den Mythen ihre Bestätigung findet, namentlich in der Erzählung Apollodor's [6]). Es hätte aber eine Beziehung auf diesen absonderlichen Ritus schwer-

---

1) Paus. VIII, 3, 1.

2) Boeckh expl. Pind. p. 175.

3) Porphyr. de abst. II, 27: *Ἀφ' οὗ μέχρι τοῦ νῦν, οὐκ ἐν Ἀρκαδίᾳ μόνον τοῖς Λυκαίοις, οὐδ' ἐν Καρχηδόνι τῷ Κρόνῳ κοινῇ πάντες ἀνθρωποθυτοῦσιν.* Welcker Kl. Schr. III. S. 163 bezieht die Worte *κοινῇ πάντες* auch auf das Arkadische Opfer. Dem widerspricht aber Paus. VIII, 33, 7: *τῷ Λυκαίῳ Διὶ θύουσιν ἐν ἀποῤῥήτῳ.*

4) Plin. N. H. VIII, 34.

5) Plat. rep. VIII. p. 565 D.

6) Apollod. l. l.: *σφάξαντες ἕνα τῶν ἐπιχωρίων παῖδα τοῖς ἱεροῖς τὰ τούτου σπλάγχνα συναναμίξαντες παρέθεσαν.* Tzetz. l. l. in der zweiten Erzählung *τὰ Νυκτίμου κρέα συμμίξαντες τοῖς ἄλλοις κρέασι παρέθεσαν τῷ Διΐ*; und weiterhin: *οὐ τὸν Νύκτιμον ἐκρεανόμησαν, ἀλλ' ἕτερον ἐπιχώριον παῖδα, ὥς φησιν Ἀπολλόδωρος καὶ ἕτεροι.*

lich in den Mythus aufgenommen werden können, wenn nicht zwischen der Schlachtung im Cultus und der im Mythus ein sehr enger Zusammenhang stattgefunden hätte. Dieser gibt sich auch noch in andern Umständen kund. Einmal hat die Erzählung des Pausanias, welche die Hauptmomente des religiösen Mythus richtig wiedergibt, doch, wie wir gesehen haben, ganz das Ansehen, als ob sie nur die Gründungsgeschichte des Cultus enthielte; sodann findet sich die Verwandlung in einen Wolf, deren Bedeutung für die Idee des Mythus nachgewiesen ist, in einer auf den ersten Blick höchst seltsamen Weise im Cultus wieder. Plato erwähnt es in der angezogenen Stelle als eine bekannte Sage (λόγος), dass derjenige, welcher von dem unter die σπλάγχνα anderer Opferthiere geschnittenen σπλάγχνον des Knaben gekostet habe, Wolf werden müsse. Pausanias, der zwar von einem solchen bei dem Opfer herrschenden Ritus nichts weiss, weil er aus sittlichem Abscheu sich absichtlich nicht darum bekümmert hat [1]), kennt doch ebenfalls die Sage, dass auch nach Lykaon bei dem Opfer des Zeus Lykaios immer jemand aus einem Menschen zu einem Wolfe werde, aber nicht für das ganze Leben; wenn er, so lange er Wolf sei, sich des Menschenfleisches enthalte, so werde er im zehnten Jahre wieder ein Mensch, habe er aber davon genossen, so bleibe er für immer ein Wolf. Dass nun Beider Berichte sich nicht einander ausschliessen, vielmehr sich gegenseitig ergänzen, und dass wir es hier nicht mit einem blossen Glauben, sondern mit etwas Thatsächlichem zu thun haben, zeigt die Geschichte des Parrhasiers Demainetos oder Demarchos, der bei dem

---

1) Paus. VIII, 38, 7: *Πολυπραγμονῆσαι δὲ οὔ μοι τὰ ἐς τὴν θυσίαν ἡδὺ ἦν· ἰχέτω δὲ ὡς ἔχει καὶ ὡς ἔσχεν ἐξ ἀρχῆς.*

Opfer des Zeus Lykaios die exta des geschlachteten Knaben gekostet, die Verwandlung und im zehnten Jahre die Rückverwandlung erfahren haben sollte [1]). Alle diese Data drängen in Verbindung mit dem, was oben (S. 25 f.) im Allgemeinen über das Verhältnis des Mythus zum Cultus gesagt worden ist, zu dem Schlusse, dass das Rituale des Lykäischen Opfers die Tendenz hatte, die religiöse Idee, welche wir aus dem Mythus entwickelt haben, im Cultus dem Auge vorzuführen, oder, mit andern Worten, den Mythus dramatisch darzustellen. Derjenige von den Anwesenden, deren vielleicht, der Zahl der Lykaoniden entsprechend, funfzig sein mochten, welcher von dem Fleische des geschlachteten Knaben kostete, stellte den verzehrenden Wolfsgott, der Knabe selbst den getödteten und verzehrten olympischen Zeus dar. Auf welche Weise man sich den zu opfernden Knaben verschaffte, lässt sich nicht ermitteln; dagegen liegt es deutlich genug vor, dass es durchs Loos entschieden wurde, wer die Rolle des Wolfes übernehmen sollte. Plinius berichtet nach Arkadischer Ueberlieferung [2]), dass jemand aus dem Geschlechte

---

[1]) Plin. l. l.: Agriopas, qui Olympionicas scripsit, narrat Demaenetum Parrhasium in sacrificio, quod Arcades Jovi Lycaeo humana etiamtum hostia faciebant, immolati pueri exta degustasse et in lupum se convertisse, eundem decimo anno restitutum athleticae certasse in pugilatu victoremque Olympia reversum. Vgl. Varro bei Aug. C. D. XVIII, 17. Paus. VI, 8, 2 berichtet unter Bekenntnis seines Unglaubens, der für uns eine Bürgschaft für die Richtigkeit ist: *Ἐς δὲ πύκτην ἄνδρα, γένος μὲν Ἀρκάδα ἐκ Παῤῥασίων, Δάμαρχον δὲ ὄνομα, οὗ μοι πιστὰ ἦν, πέρα γε τῆς ἐν Ὀλυμπίᾳ νίκης, ὁπόσα ἄλλα ἀνδρῶν ἀλαζόνων ἐστὶν εἰρημένα, ὡς ἐξ ἀνθρώπου μεταβάλοι τὸ εἶδος ἐς λύκον ἐπὶ τῇ θυσίᾳ τοῦ Λυκαίου Διός, καὶ ὡς ὕστερον τούτων ἔτει δεκάτῳ γένοιτο αὖθις ἄνθρωπος.*

[2]) Plin. l. l.: Evanthes inter auctores Graeciae non spretus tradit Arcades scribere etc.

des Anthos, durchs Loos gewählt, an einen See geführt wurde, wo er seine Kleider an einer Eiche aufhängte, hinüberschwamm und in die Wildnis fortging. Hier gesellte er sich, selbst in einen Wolf verwandelt, zu den Wölfen, neun Jahre hindurch. Hatte er sich aber während dieser Zeit nicht an einem Menschen vergriffen, so kehrte er wieder zurück, und wenn er wieder hindurch geschwommen war, erhielt er seine frühere Gestalt wieder. Es wird freilich nicht berichtet, dass dieser Gebrauch an das Lykäische Opfer sich knüpfte, allein die Uebereinstimmung mit dem auf dieses bezüglichen Berichte des Pausanias ist zu auffällig, als dass wir sie für einen Zufall halten könnten [1]). Zudem lassen auch Plato's Worte auf eine Entscheidung durchs Loos schliessen, die folgendermassen vor sich gegangen zu sein scheint. Man vertheilte die aus Menschen- und Thierfleisch gemischten σπλάγχνα an die Theilnehmer des Opfers, und derjenige, welcher zuerst ein Stück von jenem erhielt und davon ass, war der Auserkorene, der nun in den Augen der Anwesenden als λύκος galt. Darf man den Andeutungen der Mythen noch weiter nachgehen, so wurde in diesem Augenblick (von dem Priester?) der Tisch umgestossen, wie im Mythus von Zeus geschieht [2]), der λύκος begab sich auf die Flucht, wie nach Ovid auch Lykaon entflieht, als seine ruchlose That entdeckt ist, und auf der Flucht

---

1) So urtheilen auch Jahn (Verhdlgn. d. kgl. sächs. Gesellsch. d. W. zu Leipzig I. S. 425) und Welcker (Kl. Schr. III. S. 163 f.).

2) Unter den dramatischen Festgebräuchen, mit welchen man zu Delphi die Schicksale des Gottes Apollo und speciell den Drachenkampf darstellte, kommt auch das Umwerfen eines Tisches vor. Müller Dor. I. S. 319.

verwandelt wird; die Andern verfolgten ihn und sobald sie ihn ergriffen hatten, wurde mit ihm in der von Plinius berichteten Weise verfahren [1]). Dass nun ein solcher Ritus im Volksglauben die Annahme von einer wirklichen Verwandlung hervorrief, ist durchaus nicht wunderbar. Abgesehen von einer gleich zu erörternden uralten Bedeutung des Wortes λύκος, welche es sehr wohl zuliess, einen Menschen damit zu bezeichnen, müssen wir wohl bedenken, dass das Opfer ἐν ἀποῤῥήτῳ gefeiert, und das Geheimnis gewis um so sorgfältiger bewahrt wurde, je grösser der Abscheu war, mit welchem eine vorgeschrittene Cultur auf den unmenschlichen Cult blickte. Nur dunkle Gerüchte von jenem Ritus gelangten also in weitere Kreise; zudem muss angenommen werden, dass namentlich in einer frühern Periode, für welche das Symbol der natürliche Ausdruck einer entsprechenden geistigen Anschauung war, die Theilnehmer des Opfers selbst den vom Loose Betroffenen halb und halb für einen wirklichen Wolf hielten.

Warum wurde aber der λύκος im zehnten Jahre wieder zum Menschen, wenn er sich in der Zwischenzeit des Menschenfleisches enthalten hatte? Damit mag es sich folgendermassen verhalten. Durch die Schlachtung des Knaben, obgleich der Cult sie forderte, war doch eine Blutschuld begangen. Dass dieses Gefühl sich geltend machte, lehren schon die Mythen, welche die That als einen ruchlosen Frevel bezeichnen, was schwerlich bloss von aussen hineingetragen sein kann.

---

[1]) Dieser Hergang im Cultus hat dazu mitgewirkt, dass auch im Mythus die Verwandlung erst nach dem Acte des Tödtens und Verzehrens eintritt, während sie der Idee nach schon vorangegangen sein müsste (oben S. 92).

Diese Blutschuld heischte Sühne. Diese von dem Priester zu fordern ging nicht an, da dieser doch nur das ihm obliegende Amt vollzogen hatte. Auch zeigen ähnliche Fälle, dass der Priester für einen in Ausübung seines Amtes begangenen vermeintlichen oder wirklichen Todschlag nicht zur Verantwortung gezogen wurde. An dem Athenischen Feste der Dipolien oder Buphonien, das dem Zeus Polieus galt, wurde ein Stier getödtet; der Priester, welcher den Streich geführt hatte, entfloh, die Anwesenden thaten, als ob sie ihn nicht gesehen hätten, und zogen statt seiner das Beil vor Gericht [1]). In Orchomenos wurde alljährlich an dem Feste der Agrionien eine Jungfrau aus dem Geschlechte des Minyas von dem Priester des Dionysos mit einem Schwerte verfolgt; holte er sie ein, so durfte er sie tödten. Und zu Plutarch's Zeiten that dies der Priester Zoilos wirklich. Zwar fügt Plutarch hinzu, dass demselben nichts Gutes daraus entstanden sei, indem er später an einer langwierigen und schmerzhaften Krankheit gestorben wäre, und die Orchomenier, durch allerlei Plagen geschreckt, seinem Geschlechte die Priesterwürde genommen hätten [2]); allein gerade dieser Zusatz zeigt, dass an eine anderweitige Strafe, wie sie das religiöse und bürgerliche Recht für den Mord festgesetzt hatte, gar nicht gedacht wurde. Wenn also nicht der Priester, so konnte kein Anderer für den Träger der Blutschuld gelten, als der Lykos, was um so eher anging, da nach der ursprünglichen Idee des Mythus der Schlächter und der Verzehrer eine und dieselbe Person sind; die Spaltung derselben in zwei Personen, die zunächst auf sittlichen Motiven beruht (oben S. 92), bot der Darstellung im

---

[1]) Paus. 1, 24, 4.

[2]) Plut. Quaest. gr. 38.

Cultus eine willkommene Handhabe, um den schlachtenden Priester frei ausgehen zu lassen. Dagegen spricht nicht, dass im Mythus Lykaon nur als Schlächter, nicht als Verzehrer erscheint, da auch nach unserer Auffassung der Lykos nicht deshalb flieht, weil er von dem Fleische des Knaben gegessen hatte, sondern weil ihm die Blutschuld aufgebürdet wurde; vielmehr muss umgekehrt daraus geschlossen werden, dass der im Cultus auftretende Lykos die Strafe nicht erleidet um des genossenen Menschenfleisches willen, sondern nur als der angenommene Mörder. Vielleicht findet man dies etwas verwickelt und fühlt sich geneigt, zu der scheinbar einfachern Lösung zu greifen, dass im Cultus der von dem Fleische Kostende vorher auch die Tödtung vollzogen habe, mithin nicht der bloss angenommene, sondern der wirkliche Mörder gewesen sei. Diese Meinung würde bei der ursprünglichen Identität beider im Mythus auftretenden Personen der Idee des Mythus durchaus nicht widersprechen; man brauchte also nur anzunehmen, dass der Cultus in diesem Puncte der Idee näher geblieben sei als der Mythus. Allein wir halten es zunächst für mislich, da Schlächter und Verzehrer im Mythus stets von einander unterschieden werden, die Uebereinstimmung des Cultus mit der vorliegenden Fassung des Mythus, die sich sonst so vielfach wahrnehmen lässt, in einem so bedeutenden Puncte aufzuheben. Sodann wäre es doch durchaus nicht zu rechtfertigen, wenn wir mit einer blossen Vermuthung gegen die gewichtigen Zeugnisse des Plato und Plinius auftreten wollten, die beide die Verwandlung nicht an die Tödtung knüpfen, von der sie überhaupt gar nicht reden, sondern an das Kosten von dem Fleische des Knaben. Und endlich wird weiter unten der Mythus von Atreus und Thyestes eine urkundliche Bestätigung

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

bieten, dass der Tödtende und der Verzehrende verschiedene Personen waren und nicht jener, sondern dieser die Flucht ergreifen musste.

Jedenfalls also lastete auf dem Lykos die Schuld des begangenen Mordes, für welchen, wie die erwähnten Gebräuche der Dipolien zeigen, eine Busse nothwendig erscheinen musste, obgleich er nicht freiwillig begangen war. Nun ist aber sowohl aus zahlreichen Mythen als aus den Rechtsgebräuchen einer spätern Zeit hinlänglich bekannt, dass der unvorsätzliche Mörder, um der Blutrache zu entgehen, in die Verbannung gehen musste [1]). Diese, wie die Knechtschaft, ein anderes Mittel der Mordsühne [2]), pflegte die Dauer eines grossen Jahrs oder einer ennaeterischen Periode zu haben [3]). Wenn es nun heisst, dass der Lykos im zehnten Jahre wieder zum Menschen wurde, wenn Plinius berichtet, dass die betreffende Person über einen See schwamm und in die Wildnis (deserta loca) fortging, dort als Wolf mit den Wölfen lebte und erst bei ihrer Rückkehr im zehnten Jahre ihre frühere Gestalt wieder er-

---

1) Hermann St. A. 104, 11. Apollod. II, 7, 6 erzählt: Herakles erschlug während seines Aufenthalts bei Oineus den Eunomos, Sohn des Architeles; der Vater verzieh ihm, weil die That unvorsätzlich geschehen war, aber dennoch *κατὰ τὸν νόμον τὴν φυγὴν ὑπομένειν ἤθελεν.*

2) O. Müller Eum. S. 142 ff.

3) Hesych. s. v. *ἀπενιαυτισμός· ἡ εἰς ἐνιαυτὸν φυγὴ τοῖς φόνον δράσασιν.* I, S. 31 ist ein Mythus erwähnt, der geradezu ausspricht, dass der geflohene Mörder nach Verlauf eines *ἐνιαυτός* zurückkehrt. Apollod. II, 8, 3 wird Hippotes, der einen Seher erschlagen, auf Befehl des Orakels auf zehn Jahr (= einem *ἐνιαυτός*) in die Verbannung geschickt. Theseus büsst nach Ermordung der Pallantiden *ἐνιαυσίαν ἔκδημον φυγήν.* Eur. Hippol. 37. u. s. w.

hielt, so leidet es kaum einen Zweifel, dass auch hier ein ennaeterisches Exil als Sühne für den am Zeusfeste begangenen Mord eintrat, woraus dann der seltsame Volksglaube sich bildete. Doch hätte dieser sich auf die Dauer wohl nicht halten können, und noch weniger würde er sich an namhafte Personen geheftet haben, wenn nicht noch etwas Anderes hinzugetreten wäre. Es lässt sich nämlich nachweisen, dass das Wolfssymbol ausser der chthonischen noch eine andere Bedeutung hatte. Jene hatte nachgewiesenermassen ihren Grund in dem blutgierigen Character des Thiers. Eben dieser, verbunden mit seiner menschenscheuen, die dunkle Verborgenheit der Wälder liebenden Natur machte es geeignet, als symbolische Bezeichnung des flüchtigen, scheu sich verbergenden Mörders überhaupt zu dienen. Diese Anschauung ist alt und weit verbreitet [1]). Homer und nach ihm Virgil vergleichen einen scheu Fliehenden mit einem Wolfe, der nach Tödtung des Hirten oder Hundes davon eilt [2]). Unsere eigenen Vorfahren nannten den flüchtigen Mörder Wolf, Wolfshaupt, und in Deutschen Dialecten bedeutet dasselbe Wort bald den Wolf, bald den Verbannten [3]). Diesen bereits von An-

---

[1]) Zuerst erkannt von Ulrichs Reis. u. Forsch. in Griechenl. S. 63 f. Vgl. Wieseler Gött. Gel. Anz. 1841. S. 1838. Jahn a. a. O. Letzterer meint, dass auch bei dem Opfer des Zeus Lykaios die Verwandlung in einen Wolf nur die Flucht bedeute, durch welche man sich dem Opfer entzog; ursprünglich habe es gewis nur geheissen, dass der zum Opfer Bestimmte zum Wolf wurde. Dem widerspricht aber, von allem Andern abgesehen, schon der Umstand, dass die Menschenopfer fortwährend wirklich vollzogen wurden.

[2]) Hom. Il. XV, 586 ff. Virg. Aen. XI, 810 ff.

[3]) J. Grimm Reinhart Fuchs S. XXXVII: altn. vargr, lupus, latro, exsul; ags. vearh, furcifer; ahd. warc, exsul, sceleratus.

dern beigebrachten Beweisen fügen wir noch folgenden hinzu. Das Wort λυκάβας, Jahr, hat bekanntlich ältere und neuere Etymologen in grosse Verlegenheit gesetzt. Wir verweisen hinsichtlich der verschiedenen Ableitungsversuche auf Creuzer [1]). Das Wort bietet in seiner letzten Sylbe unzweifelhaft den Stamm *BA* mit Participialsuffix. Den übrigen Theil halten wir für das Thema des Wortes λύκος, welches ja für älteres λύκας steht; dass das ursprüngliche α sich ausnahmsweise hier erhalten hat, ist nur ein Beweis für das hohe Alter der Composition [2]). Das Wort λυκάβας bedeutet also eigentlich Wolfsgänger; doch begründet die spätere Bedeutung Jahr den Schluss auf einen frühern Uebergang der concreten Bedeutung in die abstracte Wolfslauf und metonym. Zeit des Wolfslaufs. Dieser Begriff konnte aber nur auf die Weise in die Bedeutung Jahr übergehen, wenn das Wort λύκος symbolisch den verbannten Mörder bezeichnete, dessen Verbannung, wie gezeigt ist, die Dauer eines grossen Jahres umfasste. Eigentlich ist also λυκάβας ein μέγας ἐνιαυτός; aber wie das Wort ἐνιαυτός nach Ausweis der Sagen ursprünglich die ennaeterische Periode bedeutete, so konnte auch λυκάβας später zur Bezeichnung des gewöhnlichen Jahres dienen. Eine directe Bestätigung findet diese ganze Combination durch Ovid, der unter den Tyrrhenischen Räubern, welche den Bakchos entführen wollten, einen Lykabas nennt,

qui Tusca pulsus ab urbe
Exsilium, dira poenam pro caede, luebat [3]).

---

[1]) Creuzer Symb. II. S. 133.

[2]) Vgl. den Namen Λυκαβηττός, Wolfsschlucht, von λύκος und βῆσσα.

[3]) Ov. Met. III, 624 f.

So erklärt es sich, dass der in der dramatischen Darstellung des Lykäischen Cultes als Wolf Geltende nicht sofort nach Vollendung der Festhandlung in den Kreis seiner Familie und des gewöhnlichen bürgerlichen Lebens zurücktrat, sondern wegen der dabei übernommenen Blutschuld ein Wolf d. h. ein flüchtiger Mörder blieb und zwar so lange, bis er das von der Sitte vorgeschriebene Exil abgebüsst hatte.

Aus dieser ganzen Entwicklung ergibt sich übrigens noch die Wahrscheinlichkeit, dass das Fest der Lykäen mit Einschluss der Kampfspiele, die offenbar nur als Leichenspiele zu Ehren des getödteten Gottes aufgefasst werden können, sich in einem ennaeterischen Cyclus wiederholte und unmittelbar nach Eintritt des Sommersolstitiums gefeiert wurde. Ursprünglich wenigstens konnte es nicht anders sein, und dass von dem Althergebrachten jemals abgewichen sei, ist bei einem Culte, der sich dem herrschenden Zeitgeiste zum Trotze in so vielen Stücken in seiner alten Form erhielt, durchaus nicht zu vermuthen. Eine Bestätigung für diese Ansicht gewährt das Olympische Zeusfest, das nicht nur in dieselbe Jahrszeit fiel, sondern ursprünglich ebenfalls ennaeterisch gewesen ist [1]).

---

§ 6.

Aktaion. Die Lykaoniden.

Die Deutung der zweiten Version des Lykäischen Mythus wird uns sehr erleichtert werden durch Verglei-

---

[1]) Boeckh Abh. d. Berl. Academ. 1818. S. 97. Herm. G. A. 49, 11.

chung des stammverwandten Mythus von Aktaion, den wir um deswillen gleich hier behandeln, obgleich er nicht den Peloponnesischen, sondern den Nord-Achäern angehört.

Aktaion stellt sich durch seinen Namen zu dem Zeus Aktaios in dasselbe Verhältnis, wie Lykaon zu dem Lykaios; er ist also ebenfalls eine heroische Metamorphose dieses Gottes, was auch schon längst anerkannt ist [1]). Ob dieses Epitheton eine andere als eine örtliche Bedeutung hatte, will ich dahin gestellt sein lassen. Was wir über den Cult erfahren, beschränkt sich auf die Notiz, dass auf der Höhe des Pelion die Höhle des Cheiron und ein Heiligthum des Zeus Aktaios sich befand, wohin jährlich beim Aufgange des Hundssternes der Priester mit den vornehmsten Jünglingen zog, alle in die Felle frisch geschlachteter Widder gehüllt [2]). Doch genügt auch dies schon, um zu erkennen, dass physische Beziehungen ähnlicher Art dem Dienst zum Grunde lagen, wie dem Culte des Zeus Lykaios.

Den Mythus von Aktaion erzählt Apollodor mit folgenden Worten:

Αὐτονόης δὲ καὶ Ἀριστάίου παῖς Ακταίων ἐγένετο, ὃς τραφεὶς παρὰ Χείρωνι κυνηγὸς ἐδιδάχθη καὶ ὕστερον κατεβρώθη ἐν τῷ Κιθαιρῶνι ὑπὸ τῶν ἰδίων κυνῶν· καὶ τοῦτον ἐτελεύτησε τὸν τρόπον, ὡς μὲν οὖν Ἀκουσίλαος λέγει, μηνίσαντος τοῦ Διὸς, ὅτι ἐμνηστεύσατο Σεμέλην· ὡς

---

1) O. Müller Orchom. S. 349.

2) Dicaearch. bei Hudson Geogr. min. p. 25. Ob der Gebrauch des *Διοσκώδιον* an dem Feste des Zeus *Μειλίχιος* zu Athen (O. Müller Eum. S. 140. Lobeck Aglaoph. S. 183. Herm. G. A. §. 23, 21) hiermit in Zusammenhange stehe, lässt sich nicht ergründen.

δὲ οἱ πλείονες, ὅτι τὴν Ἄρτεμιν λουομένην εἶδε. καί φασι τὴν θεὸν παραχρῆμα αὐτοῦ τὴν μορφὴν εἰς ἔλαφον ἀλλάξαι καὶ τοῖς ἑπομένοις αὐτῷ πεντήκοντα κυσὶν ἐμβαλεῖν λύσσαν, ὑφ' ὧν κατὰ ἄγνοιαν ἐβρώθη. ἀπολομένου δὲ Ἀκταίονος οἱ κύνες ἐπιζητοῦντες τὸν δεσπότην, κατωρύοντο, καὶ ζήτησιν ποιούμενοι παρεγένοντο ἐπὶ τὸ τοῦ Χείρωνος ἄντρον· ὃς εἴδωλον κατεσκεύασεν Ἀκταίονος, ὃ καὶ τὴν λύπην αὐτῶν ἔπαυσε [1]).

Deutungsversuche Anderer liegen auch hier vor. In der Beziehung der funfzig Hunde auf die Tage, wo der Hundsstern, Gr. κύων, Lat. canicula, herrschte, stimmen Alle überein. Die übrigen Data des Mythus sind entweder ganz unbeachtet geblieben oder nicht eben glücklich ausgelegt worden. Welcker meint [2]), dass „das Wüthen der Hunde, ihr Suchen und Heulen, und das Bild des Aktaion dieselben Anlässe zu haben scheinen, wie in Argos und an vielen Orten das Suchen und Klagen des verschwundenen Jünglings und seine Verehrung durch Opfer zur Sommerzeit" — eine Zusammenstellung, die mindestens nicht ausreicht, den ganzen Zusammenhang des Mythus zum klaren Verständnis zu bringen. Preller urtheilt [3]), dass das Symbol des Hirsches in dieser Fabel wie sonst (?) den milden Frühlingshimmel bedeute, welcher in der Zeit der Gluthitze Noth leide. Wenn Aktaion ein Freier der Semele, der Mutter des Dionysos, heisse, und ein frischer Jäger, der die Artemis im Bade belausche, so seien das „lauter Bilder, die auf den Frühling deuten." Das „Bild des Aktaion" scheine als „Symbol des durch Feuchtigkeit erquickenden Frühlingshimmels" eine weit-

---

1) Apollod. III, 4, 4.
2) Kl. Schr. I. S. 21.
3) Gr. Myth. I. S. 308.

verbreitete religiöse Bedeutung gehabt zu haben. Wie es aber selbst der verworrensten Phantasie möglich sein konnte, den milden, durch Feuchtigkeit erquickenden Frühlingshimmel zuerst als Jäger und dann als einen Hirsch zu denken, der in der Zeit der Gluthitze zerrissen oder verzehrt wird, das aufzuklären überlassen wir dem (von ihm selbst) gerühmten Geschick dieses Mythologen, mit ästhetischen, philosophischen und theologischen Fragen umzugehen, und wollen, ohne uns weiter dabei aufzuhalten, jetzt sehen, ob es nicht möglich ist, auf dem bisher erprobten Wege tiefer einzudringen.

Neben der Erzählung Apollodor's die andern Berichte anzuführen, scheint unnöthig, da sich in der Hauptsache genügende Uebereinstimmung findet. Die Abweichungen erstrecken sich hauptsächlich auf die Motivirung des den Helden betreffenden Geschickes [1]), gehen aber in dieser Beziehnng so weit aus einander, dass wir, auch wenn wir nicht bereits wüssten, was es mit solchen Motivirungen auf sich zu haben pflegt, schon daraus schliessen könnten, der Mythus habe ursprünglich nichts der Art enthalten. Zu erwähnen ist dagegen, dass die Angabe, die Hunde hätten ihren Herrn nach seinem Tode heulend gesucht, bis sie in der Höhle des Cheiron durch ein von diesem angefertigtes Bild beschwichtigt worden, andern Quellen unbekannt ist. Da Apollodor indessen mehrere Berichte zu Rathe gezogen hatte, so wird er wohl einem guten Gewährsmann gefolgt sein, vielleicht dem Akusilaos, aus dem er auch vorher ein eigenthümliches Motiv anführt, das zwar auch nicht stichhaltig ist, aber doch den Vorzug hat, statt der dem Mythus durchaus fremden und

[1]) S. die Zusammenstellung bei Welcker a. a. O. S. 20.

nur um ihrer Eigenschaft als Jagdgöttin willen eingeschobenen Artemis den Gott Zeus eingreifen zu lassen, der dazu eher berechtigt ist.

Nach Ausscheidung der Motive hat die Kritik nur noch wenig zu thun, da der Mythus sich rein genug erhalten hat.

Sohn der Autonoe, einer Tochter des Kadmos, heisst Aktaion, um ihm den historischen Character zu verleihen, den ein Heros an sich tragen muss, und ihn in Böotien zu localisiren, wohin auch die Angabe weist, dass er auf dem Gebirge Kithairon zerrissen sei. Nach Böotien hatte aber, wie wir gesehen haben, die Wanderung der Achäer den Cult des Zeus getragen; einen Zeus *Κιθαιρώνιος* kennt noch Pausanias [1]). Doch weist daneben das Verhältnis zu Cheiron und die Erwähnung seiner Höhle auf die ursprüngliche Cultusstätte des Zeus Aktaios auf dem Pelion. In dem Vater Aristaios steckt keine historische Beziehung; es verbirgt sich darunter ein Zeus *ἀριστα῀ος* oder *ἄριστος* [2]) nach ausdrücklichen Angaben der Alten [3]), denen Neuere beistimmen [4]). Derselbe soll dem Zeus *ἰκμα῀ος* (Jupiter pluvius) einen Altar auf Keos gegründet und dem Seirios geopfert haben, worauf der Gott die Etesien sendet, welche dem Lande vierzig Tage hindurch Kühlung gewähren [5]) — unverkennbar ein durch locale Verhältnisse modificirter Dienst des Zeus Aktaios.

---

1) Paus. IX, 2, 4.

2) Hom. Il. XIX, 95. 258. XXIII, 43. Hymn. XXII, 1.

3) Pind. Pyth. IX, 67. Schol. Apoll. Rh. II, 498. Serv. Virg. Georg. I, 14.

4) Müller Orch. S. 348. Prolegg. S. 196.

5) Apoll. Rh. II, 506 ff. mit d. Schol. vgl. Müller Dor. I. S. 281. Preller Pauly Real-Enc. s. v. Jupiter.

Wir schreiten zur Interpretation.

Der Mythus ist reich an Symbolen, deren Deutung unsere nächste Aufgabe ist. Der Heros ist als Jäger bezeichnet; das muss bedeutsam sein, da die ganze äussere Form des Mythus dadurch bedingt ist. Innerhalb der Griechischen Mythologie ist dieses Symbol nicht häufig zur Anwendung gekommen. Eine Spur desselben findet sich in dem Epitheton *Θηρείας*, Jäger, welches der Unterweltsgott Ares in einem uralten Lakonischen Culte führt [1]). Auch Persephone hiess *Θήρα*, Jägerin, in einem Böotischen Dienst [2]), und die Eumeniden schweben dem Aeschylus, der sie sonst entschieden als unterweltliche Wesen characterisirt [3]), unter dem Bilde von Jägerinnen und Jagdhunden vor. Dass Dionysos *Ζαγρεύς*, = *ὁ μεγάλως ἀγρεύων* nach den Grammatikern [4]), chthonische Beziehung hat, haben wir schon oben (S. 44) gesehen. Noch deutlichere Aufschlüsse über die Bedeutung dieses Symbols gibt der Deutsche Mythus vom wilden Jäger, der auch in so manchen Puncten sonst mit dem unsrigen übereinstimmt, dass urverwandte Anschauungen beiden zum Grunde zu liegen scheinen. Bekanntlich lebt der wilde Jäger noch heute im Munde des Volks. Doch haben wir es hier nicht mit der ganzen Masse der auf ihn bezüglichen Sagen zu thun, sondern heben nur den in sich geschlossenen Mythus von Hackelberend heraus. Die mannigfaltigen Variationen desselben lassen sich auf folgende Grundzüge zurückführen. Hackelberend träumt, dass er mit einem furchtbaren Eber kämpfe

1) Paus. III, 19, 8.
2) Paus. IX, 39, 4.
3) Aeschyl. Eum. 69 ff., vgl. Ares S. 72.
4) Etym. Gud. p. 227, 37.

und ihm zuletzt erliege. Bald darauf trifft er das Thier wirklich und erlegt es nach hartem Kampfe. Als er aber siegesfroh das Thier noch einmal aufhebt oder mit dem Fusse darnach stösst, verletzt ihn des Ebers scharfer Zahn dergestalt, dass er an der Wunde stirbt. Nach seinem Tode wurde er in die Luft verwiesen, wo er noch fortwährend jagt, nach Einigen nur in den s.g. Zwölften d. h. um die Zeit des Wintersolstitiums, nach Andern immer, wenn der Sturmwind heult [1]). J. Grimm hat gezeigt, dass hakolberand ein altsächsischer Beiname des Gottes Wodan sei; wir haben also in dem Hackelberend eine heroische Gestalt dieses Gottes zu sehen. Wodan ist nun, ähnlich wie Zeus, ein Gott des Himmels und Lenker der Luft- und Wettererscheinungen [2]); er ist aber auch zugleich ein Todtengott [3]). Nun ist ferner das wüthende Heer oder die wilde Jagd, an deren Spitze Wodan zieht [4]), einerseits zu erkennen als ein Geisterzug, in welchen noch nach dem Glauben späterer Zeiten die Verstorbenen, besonders ungetaufte Kinder und die gewaltsam Umgekommenen, versetzt werden [5]), andererseits, wie auch schon der vorhin erzählte Mythus ausweist, als das Toben des Sturmwindes, insbesondere des winterlichen Sturmwindes [6]), dessen Erscheinungen die mythische Anschauung auf das Walten des Gottes und der ihn begleitenden Wesen zurückführte. Hackelberend ist folglich der zum winterli-

---

1) J. Grimm Deutsche Myth. S. 873 ff. Schwartz, der heutige Volksglaube und das alte Heidenthum. Berl. 1850. S. 21 ff. Schambach u. W. Müller Niedersächs. Sagen S. 70 ff.

2) W. Müller Gesch. u. Syst. d. altd. Rel. S. 183 f.

3) ebendas. S. 200.

4) ebendas. S. 120. 184.

5) ebendas. S. 202.

6) Schwartz a. a. O. S. 25.

chen und Todtengotte gewordene Himmelsgott [1]), ein chthonisches Wesen ganz im Sinne der Griechischen Auffassung dieses Begriffs; und jener Mythus, der ihn zuvor umkommen lässt, ehe er zum wilden Jäger wird, will sagen, dass der Gott sein früheres Wesen ganz abgelegt haben muss, ehe er als Unterwelts- und Todtengott erscheinen kann.

Aus allem, was wir angeführt haben, ergibt sich zur Genüge, dass Aktaion als Jäger für ein chthonisches Wesen zu halten ist; und dass dieses symbolische Attribut zu dem Begriffe des Chthonischen, wie wir denselben oben festgestellt haben, sehr gut stimmt, bedarf keiner weitern Ausführung.

Der Beziehung des Hundesymbols auf die Zeit der Gluthitze, wo der Hundsstern herrschte, stimmen wir bei. Deutlich spricht dafür unter Anderm der natursymbolische Mythus von Linos, der von Hunden zerrissen wird, nachdem er unter Lämmern aufgewachsen ist, womit auf seine Wehrlosigkeit den wüthenden Hunden gegenüber hingedeutet werden soll. Doch hätte man für den Aktäonischen Mythus nicht dabei stehen bleiben dürfen; denn während die Erzählung von Linos nichts als symbolische Naturanschauung enthält, von der Art wie sie in Deutschen Mährchen häufig zu finden ist [2]), haben wir hier einen religiösen Mythus von ungleich tieferem Gehalt, innerhalb dessen ein auf den θέρος bezügliches Symbol zu einem chthonischen werden muss.

Die Bedeutung des Hirschsymbols lässt sich nur

---

1) Schamb. u. Müller a. a. O. S. 423.

2) Es darf also, was die Deutschen Mythologen nicht immer beachtet haben, bei Mährchen dieser Art nicht stets nach Anknüpfungen an bestimmte Gottheiten gesucht werden.

aus dem Zusammenhange des ganzen Mythus gewinnen. Dieser gestaltet sich anscheinend höchst seltsam. Eine unterweltliche Person, das scheint der Sinn zu sein, wird von Wesen, die ebenfalls unterweltliche sind, getödtet und verzehrt. Das wäre allerdings sinnlos, aber das sagt auch der Mythus nicht. Denn in dem Augenblicke seiner Zerreissung ist Aktaion nicht der Jäger, sondern ein Hirsch, also ein Geschöpf, das sonst dem verfolgenden Jäger als das verfolgte gegenüber steht, das da leidet, was jener thut, kurz, welches in allen Stücken das Gegentheil des Jägers ist. Lassen wir das Bild fallen, so erkennen wir, dass Aktaion als ein dualistisches Wesen aufgefasst ist, denn als Jäger ist er ein chthonisches Wesen, als Hirsch das Gegentheil davon. Weiter besagt das letzte Symbol an sich nichts. Aber wenn wir uns nun erinnern, dass in dem Lykaonischen Mythus auch bloss die chthonische Seite des Gottes ausdrücklich characterisirt, das Wesen der andern nur durch den Gegensatz angedeutet war, so dürfen wir hier ebenfalls das Hirschsymbol auf die olympische Seite des Heroen beziehen, die indessen nicht in ihrer Totalität, sondern nur in ihrem Verhalten während des letzten Stadiums ihrer Existenz, in ihrer Wehrlosigkeit [1]) der vernichtenden chthonischen Gewalt gegenüber, dadurch bezeichnet ist. Aus gleichem Grunde wird der olympische Gott in dem Lykaonischen Mythus als ein zarter Knade (Pausanias gebraucht den Ausdruck *βρέφος*), in dem Kretischen als ein eben geborenes Kind bezeichnet, und der natursymbolische Mythus von Linos möchte, wenn er es auch nicht geradezu ausspricht, diesen doch als ein wehrloses Lamm uns vor Augen stellen [2]).

[1]) Der Hirsch *ἀναλκις* Hom. Od. XVII, 125 ff.

[2]) Die Deutung der Lämmer, unter denen Linos aufwächst,

Somit sagt der Mythus, was er sagen muss, dass der Heros in seiner oberweltlichen Gestalt von chthonischen Wesen getödtet und verzehrt wurde. Auffällig bleibt dabei nur, dass die oberweltliche Gestalt erst in Folge einer Verwandlung von ihm angenommen, dass er vorher und noch dazu kurz vor seiner Zerreissung ein unterweltliches Wesen gewesen sein soll. Zur Lösung dieser Schwierigkeit richten wir einen Blick auf den verglichenen Deutschen Mythus. Auch dort ist Hackelberend bereits ein Jäger, ehe er von dem Eber getödtet wird, und doch ist er als solcher eigentlich erst nachher in der Zeit der winterlichen Stürme thätig. Das lehrt uns, dass ihm jenes Attribut nur proleptisch beigelegt sein kann [1]). Dasselbe gilt für unsern Fall. Der Gang, den der Mythus hierbei genommen hat, scheint folgender zu sein. Der oberweltliche als Hirsch symbolisirte Heros hört auf zu existiren, aber er ist damit nicht völlig vernichtet, sondern er verwandelt sich jetzt in ein unterweltliches Wesen. So war zu berichten. Sollte aber die Identität beider festgehalten und doch zugleich gesagt werden, dass die oberweltliche Gestalt vernichtet wurde, so blieb, wenn man den Getödteten nicht in anderer Gestalt wieder aufleben lassen wollte, kein anderer Weg übrig, als die Verwandlung in umgekehrter Weise vor sich gehen zu lassen. Dazu konnte man um so leichter inducirt werden, da das unterweltliche Wesen, welches durch den Act der Zerreissung das Dasein erhält, für die nächste

---

auf die „Wolken oder die hüpfenden Wellen des Flusses, der den Linos geboren und seine zarte Jugend genährt hat" (Preller Gr. Myth. S. 310), ist nichts als eine abgeschmackte Spielerei.

[1]) Eine ähnliche Prolepsis im Mythus habe ich nachgewiesen I. S. 187.

Folge die alleinige Existenzform des Heros ist und darum von vorn herein dem Mythus mit solcher Energie und Lebhaftigkeit vor Augen treten musste, dass er in demselben die eigentliche wahre Natur des Heros erkennen zu müssen glaubte. Doch scheint er sich nachträglich zu besinnen und macht darum einen Zusatz, durch welchen angedeutet wird, dass doch erst nach der Zerreissung und durch dieselbe der Eintritt in die Unterwelt wirklich erfolgt ist. Das ist die Bedeutung der Angabe, dass die heulend ihren Herrn suchenden Hunde in der Höhle des Cheiron durch ein von diesem verfertigtes Bild (*εἴδωλον*) beschwichtigt sein sollen. Man könnte zwar vermuthen, dass ein in jener Höhle behuf des Cultus wirklich vorhandenes Bild zu dieser Wendung Veranlassung gegeben habe. Allein eine merkwürdige Nachricht bei Pausanias muss auf andere Gedanken bringen: *Περὶ δὲ Ἀκταίωνος λεγόμενα ἦν Ὀρχομενίοις, λυμαίνεσθαι τὴν γῆν πέτραν ἔχον εἴδωλον. Ὡς δὲ ἐχρῶντο ἐν Δελφοῖς, κελεύει σφίσιν ὁ θεός, ἀνευρόντας εἴ τι ἦν Ἀκταίωνος λοιπὸν κρύψαι γῇ· κελεύει δὲ καὶ τοῦ εἰδώλου χαλκῆν ποιησαμένους εἰκόνα πρὸς τῇ πέτρᾳ σιδήρῳ δῆσαι· τοῦτο καὶ αὐτὸς δεδεμένον τὸ ἄγαλμα εἶδον, καὶ τῷ Ἀκταίωνι ἐναγίζουσιν ἀνὰ πᾶν ἔτος* [1]). Aus der seltsamen Erzählung geht so viel hervor, dass man glaubte, Aktaion habe nach seinem Tode als *εἴδωλον* gespukt, und dass es einen Heroencult des Aktaion gab, welcher sich an ein gefesseltes Bild desselben knüpfte. Beides ist freilich in einen ursächlichen Zusammenhang gebracht; doch kann uns dies nicht hindern jedes für sich zu betrachten. Die Fesselung des Bildes gilt uns als eine symbolische Andeutung, dass Aktaion hier als unterweltliches Wesen aufgefasst wurde,

[1]) Paus. IX, 38, 5.

wie auch ein altes Bild des Unterweltsgottes Ares Enyalios zu Sparta gefesselt war [1]). Das Erscheinen des εἴδωλον des Aktaion nach seinem Tode gemahnt zunächst an das gespenstische Treiben des Deutschen wilden Jägers; es führt aber auch auf die Vermuthung, dass unter dem εἴδωλον Apollodor's, welches die Hunde beschwichtigte, ursprünglich auch nur ein gespenstisches, unterweltliches Schattenbild gemeint sein konnte, und dass der Zusatz, dieses εἴδωλον sei von Cheiron verfertigt worden, nur durch ein Misverständnis, zu welchem die doppelte Bedeutung des Wortes verführte, eingeschoben sei. Bei dieser Auffassung würde die Höhle, in der es erscheint, als Symbol der Unterwelt gelten müssen, was keine Schwierigkeit hat, obgleich dieselbe als Höhle des Cheiron bezeichnet ist; denn es liegen Beispiele genug vor, dass ursprünglich nur symbolisch gemeinte Ortsbezeichnungen des Mythus im Laufe der Zeit auf wirklich vorhandene Localitäten bezogen wurden [2]). Die Auffassung des unterweltlichen Aktaion als εἴδωλον ist übrigens aus derselben Anschauung hervorgegangen, die da bewirkte, dass man chthonischen Gottheiten Characterzüge beilegte, welche von den Todten selbst entlehnt sind (oben S. 52); wogegen die Angabe, dass er das Land verwüstet habe, als eine Hindeutung auf die physische Wirksamkeit seines unterweltlichen Wesens in der unfruchtbaren Jahrszeit gefasst werden darf.

Wir halten uns nun für hinlänglich vorbereitet, um die zweite Form des Lykäischen Mythus verstehen zu können. Doch zuvor einige kritische Bemerkungen. Die Varianten des Hygin und Tzetzes (oben S. 85)

---

[1]) Paus. III, 15, 7. vgl. Ares S. 33.

[2]) I. S. 181.

scheinen aus der ersten Form herübergenommen zu sein. Denn bei Hygin hat die Verwandlung des Vaters, die auch nur am Schlusse mehr als eine beiläufige Notiz hinzugefügt wird, gar keinen rechten Sinn, da doch nach ihm nur die Söhne gefrevelt haben; und die Angabe des Tzetzes, dass die Hälfte der Lykaoniden vom Blitze erschlagen, die andere Hälfte in Wölfe verwandelt sei, kann schon um ihrer Abgeschmacktheit willen nur als Interpolation eines mit der ersten Form bekannten Mythographen gelten. Wir brauchen daher lediglich auf Apollodor zu sehen. Indessen finden sich auch in seiner Relation Elemente, die, wenn sie auch als wirkliche Volkssage gelten müssen, doch der religiösen Idee des Mythus fremd sind. Dahin gehört das von ihm berichtete Umstossen des Tisches, wovon die Stadt Trapezus den Namen erhalten haben soll. Ist nicht dieser ganze Zug bloss als ein etymologischer Mythus anzusehen, der bei der Nähe des Lykäischen Heiligthums in dem Lykäischen Mythus einen Anknüpfungspunct gesucht und gefunden hat, so kann das Umstossen des Tisches nur als ein prototypisches Moment aus dem Cultus in den Mythus gekommen sein. Prototypischen Character trägt aber, wie wir schon gezeigt haben, jedenfalls die Angabe, dass der Sohn eines Landesbewohners getödtet und seine Eingeweide unter das Opferfleisch gemischt seien.

Obgleich nun von einer Verwandlung der Lykaoniden in Wölfe nicht die Rede ist, so spricht doch dieser ihr Name deutlich genug aus, dass ihnen diese Gestalt zukommt. Zudem thun sie ja gerade das Nämliche, wofür ihr Vater die Strafe der Verwandlung erleidet. Sie sind also ihrem Vater im Wesen völlig gleich und müssen mithin, wenn man beide Mythenformen mit einander vergleicht, lediglich als Stellvertreter

desselben betrachtet werden. Dass sie dazu sich eignen, dass auch ihre Zahl keine zufällige, sondern eine absichtlich gesetzte ist [1]), lehrt der Aktäonische Mythus. Denn hier wird die Gewalt, welche das olympische Wesen vernichtet, ebenfalls einer Anzahl von funfzig chthonischen Wesen beigelegt. Diese, unter der Gestalt von Hunden symbolisirt, deuten sich aber ganz von selbst auf die funfzig Caniculartage, und somit müssen wir auch die funfzig Wolfssöhne oder Wölfe als die Symbolisirung der gleichen Periode auffassen, des θέρος, dessen Wirksamkeit in der ersten Mythenform in einer einzigen Person, dem Lykaon, repräsentirt ist. Doch wie erklärt es sich, dass die Lykaoniden nach der That mit dem Blitze erschlagen werden, da doch ihre Wirksamkeit, also auch ihre Existenz mit derselben erst beginnt und wenigstens eine Zeit lang fortdauern muss? Ich erkenne darin nichts als ein sittliches Motiv, dasselbe, welches in der ersten Form dazu geführt hat, die Verwandlung des Lykaon in einen Wolf als Strafe für seine Frevelthat hinzustellen. Die gleiche Strafe konnte hier nicht wohl angenommen werden, weil sie den Thatsachen des Cultus widersprochen haben würde, wo nur die Verwandlung einer einzigen Person vorkam. Indessen verwickelt sich der Mythus auf jene Weise in einen Widerspruch; denn, wie gesagt, die Existenz der in den Lykaoniden symbolisirten chthonischen Gewalt hört mit ihrer Frevelthat nicht auf. Dieser Widerspruch wird gelöst durch die Angabe, dass nicht alle Lykaoniden erschlagen worden, sondern einer übrig geblieben sei. Es soll der jüngste

[1]) Dagegen sind die einzelnen Namen von keiner Bedeutung. meist äusserlich herangezogene Local- und Stammesnamen und solche, welche den wilden, unbändigen Character dieser Personen ausdrücken sollen.

gewesen sein, wohl noch ein zarter Knabe, der vielleicht an dem Frevel seiner Brüder gar nicht Theil genommen hatte; diesen Gedanken scheint der Mythus mit einer gewissen naiven Schlauheit in uns erwecken zu wollen, ohne es ausdrücklich zu sagen, verräth sich aber selbst durch die Angabe des Namens. Er heisst Nyktimos [1]), der Nächtliche d. h. der Unterweltliche (vgl. oben S. 43); in ihm erkennen wir also die chthonische Gewalt, deren Fortexistenz der Sinn und Zusammenhang des Mythus hier eben so gut fordert, wie in dem Aktäonischen Mythus der Heros als εἴδωλον fortexistiren muss. Dass die Ge für ihn bittet, hat seinen Grund nur in dem Bedürfnisse einer Motivirung und ist ohne tiefere Bedeutung für die Idee; allein es zeigt sich doch ein gewisser Tact darin, dass gerade diese Göttin dazu susersehen ist, da die Erde mit der Unterwelt nach alter Anschauung in engem Zusammenhange steht (oben S. 38). Ein noch klareres Verständnis für die chthonische Bedeutung des Nyktimos spricht sich in der Angabe aus, dass unter seiner Regierung die Deukalionische Flut gekommen sei; denn die Vorstellung von dieser verdankt, wie ich früher [2]) gezeigt habe, ihren Ursprung den Ueberschwemmungen der winterlichen Jahrszeit.

Werfen wir nun nochmals einen vergleichenden Rückblick auf die bis jetzt behandelten Mythen, so gewinnen wir für einige frühere Annahmen, die sich nicht gleich vollständig begründen liessen, neue Stützpuncte. Zuerst erhalten wir eine hoffentlich nicht mehr

---

[1]) Nach einigen Angaben ist Nyktimos der geschlachtete Knabe (oben S. 84), offenbar eine aus totalem Mangel an Verständnis hervorgegangene Interpolation.

[2]) I. S. 192.

nöthige Bestätigung für die Richtigkeit unserer Deutung des Wolfssymbols auf den θίρος. Denn die funfzig Hunde entsprechen den funfzig Lykaoniden, und diese sind in dem Wolfe Lykaon zu der Einheit einer einzigen Person zusammengefasst. Dass übrigens mit dieser physischen Beziehung der Sinn des Symbols nicht erschöpft ist, dass dasselbe vielmehr als chthonisches Symbol aufgefasst werden muss, ist uns daneben aus manchen einzelnen Zügen sowohl des Aktäonischen als des Lykäischen Mythus klar geworden und wird aus dem Mythus von Kronos noch deutlicher sich ergeben. Sodann hat sich auch unsere obige Annahme (S. 92) bestätigt, dass der zur Speise vorgesetzte Knabe wirklich verzehrt wird; denn von Aktaion heisst es ausdrücklich: κατεβρώθη. Ferner erweist es sich als richtig, dass die Verwandlung des Lykaon oder Zeus Lykaios in einen Wolf nicht erst nach dem Verzehren geschehen sein kann; denn die chthonischen Wesen des Aktäonischen Mythus, welche ihren Herrn zerreissen und verzehren, erscheinen ebenfalls schon in der entsprechenden symbolischen Gestalt und erhalten dieselbe nicht erst später. Und endlich zeigt sich in dem Aktäonischen Mythus die Identität des unterweltlichen Wesens mit dem oberweltlichen in einer Klarheit, welche bei diesem schwierigen Puncte sehr willkommen sein muss. Doch hat das Bestreben diese Identität recht hervortreten zu lassen hier nicht nur zu der oben auseinandergelegten Verwicklung geführt, sondern es auch nothwendig gemacht, den Act des Zerreissens und Verzehrens von der Hauptperson zu trennen und denselben auf äusserlich abgesonderte Gestalten zu übertragen, welche aber, wie das Verhältnis der Lykaoniden zu Lykaon zeigt, mit jener der Idee nach zusammenfallen.

§ 7.

Kronos.

Den Mythus von Kronos und seinem Kampfe mit Zeus, welchen Homer nur andeutend berührt, überliefert uns die Hesiodische Theogonie in voller Ausführlichkeit. Da es aber die Anlage der ganzen Dichtung mit sich gebracht hat, dass das, was uns hier angeht, nicht in zusammenhängender Darstellung mitgetheilt wird, auch der Text nicht überall sicher ist, so ziehen wir es vor Apollodor's [1]) Erzählung zum Grunde zu legen, welche in allen wesentlichen Puncten mit der Hesiodischen übereinstimmt. Die Abweichungen werden wir hervorheben.

Οὐρανὸς πρῶτος τοῦ παντὸς ἐδυνάστευσε κοσμοῦ. γήμας δὲ Γῆν ἐτέκνωσε πρώτους τοὺς Ἑκατόγχειρας προσαγορευθέντας, Βριάρεων, Γύην, Κόττον, οἳ μεγέθει τε ἀνυπέρβλητοι καὶ δυνάμει καθειστήκεισαν, χεῖρας μὲν ἀνὰ ἑκατὸν, κεφαλὰς δὲ ἀνὰ πεντήκοντα ἔχοντες. Μετὰ τούτους δὲ αὐτῷ τεκνοῖ Γῆ Κύκλωπας Ἄργην, Στερόπην, Βρόντην, ὧν ἕκαστος εἶχεν ἕνα ὀφθαλμὸν ἐπὶ τοῦ μετώπου. ἀλλὰ τούτους μὲν Οὐρανὸς δήσας εἰς Τάρταρον ἔρριψε [2]). *τόπος δὲ οὗτος ἐρεβώδης ἐστὶν ἐν ᾅδου, τοσοῦτον ἀπὸ γῆς ἔχων διάστημα, ὅσον ἀπ' οὐρανοῦ γῆ.*

Τεκνοῖ δὲ αὖθις ἐκ Γῆς παῖδας μὲν τοὺς Τιτᾶνας

---

1) Apollodor. I, 1.

2) Hes. Th. 157 ist der Ausdruck gebraucht: *ἀποκρύπτασκε γαίης ἐν κευθμῶνι.* Dagegen heisst es v. 622 von den Hekatonren: *εἵατ' ἐπ' ἐσχατιῇ, μεγάλης ἐν πείρασι γαίης*, und v. 669 von denselben: *οὓς τε Ζεὺς Ἐρίβεσφιν ὑπὸ χθονὸς ἧκε φόωσδε.* Trotzdem macht Preller a. a. O. S. 182 mir den Einwurf, dass die Hekatoncheiren nicht in der Unterwelt, vielmehr *ἐπ' ἐσχατιῇ, μεγάλης ἐν πείρασι γαίης* sich befänden. Ist das ein Beispiel von der Genauigkeit in der Interpretation, die er fordert?

προσαγορευθέντας Ὠκεανὸν, Κοῖον, Ὑπερίονα, Ἰαπετὸν καὶ νεώτατον ἁπάντων Κρόνον· θυγατέρας δὲ τὰς κληθείσας Τιτανίδας, Τηθὺν, Ῥέαν, Θέμιν, Μνημοσύνην, Φοίβην, Δίωνην [1]), Θείαν.

Ἀγανακτοῦσα δὲ Γῆ ἐπὶ τῇ ἀπωλείᾳ τῶν εἰς Τάρταρον ῥιφθέντων παίδων πείθει τοὺς Τιτᾶνας ἐπιθέσθαι τῷ πατρὶ καὶ δίδωσιν ἀδαμαντίνην ἅρπην [2]) Κρόνῳ. οἱ δὲ, Ὠκεανοῦ χωρὶς [3]), ἐπιτίθενται· καὶ Κρόνος ἀποτέμνων τὰ αἰδοῖα τοῦ πατρὸς εἰς τὴν θάλασσαν ἀφίησιν. ἐκ δὲ τῶν σταλαγμῶν τοῦ ῥέοντος αἵματος Ἐρινύες ἐγένοντο, Ἀληκτὼ, Τισιφόνη, Μέγαιρα [4]). τῆς δὲ ἀρχῆς ἐκβαλόντες τούς τε καταταρταρωθέντας ἀνήγαγον ἀδελφοὺς καὶ τὴν ἀρχὴν Κρόνῳ παρέδωκαν.

Ὁ δὲ τούτους μὲν τῷ Ταρτάρῳ πάλιν δήσας καθεῖρξε [5]). τὴν δὲ ἀδελφὴν Ῥέαν γήμας, ἐπειδὴ Γῆ τε καὶ Οὐρανὸς ἐθεσπιῴδουν αὐτῷ, λέγοντες ὑπὸ παιδὸς ἰδίου τὴν ἀρχὴν ἀφαιρεθήσεσθαι, κατέπινε τὰ γεννώμενα καὶ πρώτην μὲν γεννηθεῖσαν Ἑστίαν κατέπιεν· εἶτα Δήμητραν καὶ Ἥραν· μεθ' ἃς Πλούτωνα καὶ Ποσειδῶνα. Ὀργισθεῖσα δὲ ἐπὶ τούτοις Ῥέα παραγένεται μὲν εἰς Κρήτην, ὀπηνίκα

---

1) Dione fehlt bei Hesiod.

2) Theog. 162: μέγα δρέπανον, 179: ἅρπη μακρή.

3) Okeanos ist bei Hesiod nicht ausgeschlossen. Es soll wohl durch diese Absonderung von den Titanen das freundliche Verhältnis motivirt werden, in welchem Okeanos und Thetys nach Hom. Il. XIV, 200 ff., 301 ff. während des Titanenkampfes zu der Göttin Hera stehen.

4) Aus den auf die Erde fallenden Blutstropfen entstehen bei Hesiod ausser den Erinyen noch die Giganten und die Melischen Nymphen; aus dem Schaume, der sich im Meere um die Genitalien des Uranos bildet, Aphrodite.

5) Weder die Befreiung noch die Wiedereinkerkerung der Hekatoncheiren und Kyklopen findet sich bei Hesiod, obgleich der Zusammenhang Beides voraussetzen lässt.

τὸν Δία ἐγκυμονοῦσα ἐτύγχανε· γεννᾶ δὲ ἐν ἄντρῳ τῆς Δίκτης [1]) Δία καὶ τοῦτον μὲν δίδωσι τρέφεσθαι Κούρησί τε καὶ ταῖς Μελισσέως παισὶ Νύμφαις, Ἀδραστείᾳ τε καὶ Ἴδῃ. Αὗται μὲν οὖν τὸν παῖδα ἔτρεφον τῷ τῆς Ἀμαλθείας γάλακτι· οἱ δὲ Κούρητες ἔνοπλοι ἐν τῷ ἄντρῳ τὸ βρέφος φυλάσσοντες τοῖς δόρασι τὰς ἀσπίδας συνέκρουον, ἵνα μὴ τῆς τοῦ παιδὸς φωνῆς ὁ Κρόνος ἀκούσῃ [2]). Ῥέα δὲ λίθον σπαργανώσασα δέδωκε Κρόνῳ καταπιεῖν ὡς τὸν γεγενημένον παῖδα.

Ἐπειδὴ δὲ Ζεὺς ἐγενήθη τέλειος, λαμβάνει Μῆτιν, τὴν Ὠκεανοῦ, σύνεργον [3])· ἣ δίδωσι Κρόνῳ καταπιεῖν φάρμακον ὑφ' οὗ ἐκεῖνος ἀναγκασθεὶς πρῶτον μὲν ἐξεμεῖ τὸν λίθον, ἔπειτα τοὺς παῖδας [4]), οὓς κατέπιε· μεθ' ὧν Ζεὺς τὸν πρὸς Κρόνον καὶ Τιτᾶνας ἐξήνεγκε πόλεμον. μαχομένων δὲ αὐτῶν ἐνιαυτοὺς δέκα ἡ Γῆ τῷ Διῒ ἔχρησε τὴν νίκην, τοὺς καταταρταρωθέντας ἂν ἔχῃ συμμάχους· ὁ δὲ τὴν φρουροῦσαν αὐτῶν τὰ δεσμὰ Κάμπην [5]) ἀποκτείνας ἔλυσε. καὶ Κύκλωπες τότε Διῒ μὲν διδόασι βροντὴν καὶ ἀστραπὴν καὶ κεραυνόν, Πλουτῶνι δὲ κυνέην, Ποσειδῶνι δὲ τρίαιναν [6]). Οἱ δὲ τούτοις ὁπλισθέντες κρατοῦσι

---

1) Th. 477 schicken Uranos und Gaia die Rhea nach Lyktos in Kreta, wo sie gebiert und den Sohn in einer Höhle ζαθέης ὑπὸ κεύθεσι γαίης, auf dem Berge Aigaion verbirgt.

2) Hesiod weiss weder von den Nymphen, den Pflegerinnen des Zeus, noch von den Kureten etwas.

3) Th. 494 ff. ist Gaia die Helferin des Zeus.

4) Die Geschwister des Zeus werden bei dieser Gelegenheit von Hesiod gar nicht erwähnt; auch bei dem Kampfe werden sie nicht ausdrücklich namhaft gemacht.

5) Dies Ungeheuer ist dem Hesiod unbekannt.

6) Nach Th. 501 geben die befreiten Uraniden, unter denen aber doch nur die Kyklopen verstanden sein können, dem Zeus den Blitz. Von der Rüstung der beiden andern Götter ist keine Rede.

Τιτάνων, καὶ καθείρξαντες αὐτοὺς ἐν τῷ Ταρτάρῳ τοὺς Ἑκατόγχειρας καθίστασαν φύλακας [1]· *αὐτοὶ δὲ διακληροῦνται περὶ τῆς ἀρχῆς καὶ λαγχάνει Ζεὺς μὲν τὴν ἐν οὐρανῷ δυναστείαν, Ποσειδᾶν δὲ τὴν ἐν θαλάσσῃ, Πλούτων δὲ τὴν ἐν ᾅδῃ.*

Von dem, was die Apollodorische Erzählung Eigenthümliches hat, ist von besonderm Interesse die Erwähnung der Kureten als Wächter des Zeuskindes und der Dione unter den Titanen. Ersteres wird sich unten als Hindeutung auf einen in Kreta bestehenden Cultusgebrauch, also als ein prototypisches Element ausweisen, und da wir nun aus diesem einen Umstande erkennen, dass Apollodor's Bericht sich enger an die Kretische Localüberlieferung anschliesst, als der Hesiodische, so lässt sich mit Wahrscheinlichkeit annehmen, dass aus dieser auch die altachäische Göttin Dione entnommen ist, welche hier noch lebendig sein mochte, ohne doch vor dem allgemeingültigen Glauben, welcher Hera als die rechtmässige Gemahlin des Zeus anerkannte, ihre alte Stellung neben diesem Gotte behaupten zu können. Die übrigen Abweichungen sind für den Kern des Mythus von keinem Gewicht.

Die bisherigen Deutungen nur einigermassen eingehend zu besprechen, würde viel Raum in Anspruch nehmen. Sie bedürfen auch genau genommen keiner Widerlegung im Einzelnen, da sie alle mehr oder weniger den theogonischen Zusammenhang der Erzählung vor Augen haben und nicht darüber aus sind, aus dieser den mythischen Kern auszusondern, der allein bei der Erklärung zum Grunde gelegt werden darf (oben S. 18). Ohnehin habe ich wenigstens die Ansichten

---

1) Nach Th. 654 ff. sind die Hekatoncheiren zuvor die Haupthelfer im Kampfe.

Schömann's und Welcker's bereits an einem andern Orte berührt und mit einigen Gründen bestritten [1]). Die Deutung, die ich selbst früher versucht habe [2]), ist zu summarisch und in manchen Einzelheiten unrichtig.

Dass in der mitgetheilten Erzählung religiöse Ideen des Zeuscultus enthalten sind, wird von keiner Seite her in Abrede gestellt werden können, und wir hoffen auch auf Zustimmung rechnen zu dürfen, wenn wir mit der durch unsere bisherigen Untersuchungen wohl hinlänglich begründeten Voraussetzung, den religiösen Stammesmythus der Achäer in derselben wiederzufinden, zur kritischen Sichtung der Ueberlieferung schreiten.

Wir gehen aus von der im ersten Theile erwiesenen Thatsache, dass Poseidon und Hades, Demeter und Hera — Hestia kommt als eine Göttin spätern Ursprungs [3]) hier gar nicht in Betracht — Gottheiten verschiedener Stämme sind, welche sich dem Achäischen Stammesgotte in Folge historischer Verhältnisse allmählich in der Weise angeschlossen hatten, dass dieser dabei den obersten Rang behauptete. Nun war aber in der Achäischen Mythologie Kronos als Vater des Zeus gegeben, wie die ständigen Epitheta *Κρονίδης*, *Κρονίων*, die ausschliesslich diesem Gotte zukommen und ohne Frage für älter als die Homerische Poesie gelten müssen, hinlänglich beweisen. Ebenfalls lässt sich aus den Berichten, wie sie vorliegen, deutlich erkennen, dass die Feindschaft und der Kampf zwischen den olympischen Gottheiten und den Titanen Niemanden näher angehen, als Zeus und Kronos selbst. Denn bei Homer

---

1) Philol. XII, 3 S. 556 ff. XIV, 1 S. 115 ff.

2) Ares S. 123 ff.

3) Philol. XIV, 1 S. 143.

heisst es ausdrücklich: *Κρόνον εὐρύοπα Ζεὺς γαίης νέρθε καθεῖσε*[1]), und auch in Hesiod's Theogonie werden, wie oben bereits bemerklich gemacht ist, bei dem Kampfe die übrigen olympischen Götter nur im Allgemeinen erwähnt, aber nicht ausdrücklich namhaft gemacht. Eben so ist Kronos nicht nur in der oben angeführten Stelle Homer's alleiniger Gegner des Zeus, sondern auch sonst das Haupt der Titanen, die nur seine Umgebung bilden, ohne besonders namhaft gemacht zu werden[2]). Dazu kommt, dass, wie auch von Andern anerkannt wird[3]), die einzelnen Titanen nur beliebige, äusserlich herangezogene Potenzen, keine eigentlichen Gottheiten sind, mit Ausnahme der Rhea, von welcher gleich weiter die Rede sein wird. Daraus ergibt sich, dass auch Kronos ursprünglich allein dem Zeus gegenüber stand und erst dann, als Zeus auf dem vorhin angedeuteten Wege Kampfgenossen an seinen angeblichen Geschwistern erhalten hatte, die übrigen titanischen Wesen dem Kronos zugesellt wurden, um gewissermassen das Gleichgewicht wieder herzustellen. Was aber die Göttin Rhea anbetrifft, so herrscht ziemlich allgemeine Uebereinstimmung unter den Mythologen darüber, dass sie die Phrygische Göttin Kybele sei. Unter den Gründen, die sich dafür anführen lassen, ist für mich von besonderm Gewicht, dass sie sich auf dem Griechischen Festlande nirgend localisiren, noch auf einen bestimmten Hellenischen Stamm zurückführen lässt[4]). Sie ist dem Kronos erst auf Kreta als Ge-

---

1) Hom. Il. XIV, 203 f.

2) *Οἱ ὑπερθε θεοὶ Κρόνον ἀμφὶς ἑόντες.* Il. XIV, 274. XV, 225; nur VIII, 429 wird Iapetos neben Kronos genannt.

3) Welcker Gr. Götterl. I. S. 272.

4) Die Tradition der Arkader, dass Rhea den Zeus auf dem

mahlin zugesellt, wo, wie wir nachher sehen werden, auch sonst Phrygische Elemente in den Mythus und den Cultus eingedrungen sind.

So bleiben uns von allen Personen, welche in dem Mythus handelnd auftreten, — die Personen, von denen bloss die Abstammung angegeben wird, so wie einige Nebenfiguren scheiden sich von selbst aus — ausser Zeus und Kronos noch Uranos und Gaia, die Kyklopen und die Hekatoncheiren. Uranos und Gaia sind kosmogonische Potenzen, die wahrscheinlich erst im Zusammenhange der theogonischen Dichtung dem Kronos zu Eltern gegeben sind; sollten sie aber auch bereits im Achäischen Stammesmythus eine Stellung eingenommen haben, so standen sie doch auch dort in keinem tiefern Zusammenhange mit der religiösen Idee desselben. Von den Kyklopen habe ich an einem andern Orte [1]) gezeigt, dass sie bei Hesiod nur als Stellvertreter des Hephaistos eintreten, da Zeus des Blitzes für den Kampf bedarf, Hephaistos aber, der ihn hätte schmieden müssen, noch nicht geboren war. Dagegen die Hekatoncheiren dem Mythus zu lassen, wird sich aus der Deutung rechtfertigen.

Hiernach ergibt sich, wenn wir auf die Auctorität Hesiod's hin vorläufig auch noch die Kureten aus dem Spiele lassen, dass der ursprüngliche Mythus ungefähr folgendermassen gelautet haben muss:

Dem Kronos wird geweissagt, dass sein Sohn ihn dereinst der Herrschaft berauben werde. Er beschliesst

---

Lykäischen Berge geboren habe (Callimach. h. in Jov. 14), beruht auf einer Uebertragung des Kretischen Mythus, was sich auch daraus ergibt, dass die Stätte *Κρητέα* genannt wurde. Paus. VIII, 38, 2; vgl. Welcker Götterl. II. S. 234 ff.

[1]) Philol. XIV, 1 S. 115.

dies dadurch zu verhindern, dass er denselben gleich nach seiner Geburt verschlingt. Allein man täuscht ihn, indem man ihm statt des Kindes einen in Windeln eingehüllten Stein reicht, den er, ohne den Betrug zu ahnen, verschluckt. Das Kind kommt in einer Höhle (auf Kreta) zur Welt und wird dort im Verborgenen erzogen. Als der junge Gott zu einem kräftigen Jünglinge herangewachsen ist, rüstet er sich zum Kampfe mit seinem Vater. Er zwingt ihn zunächst den verschluckten Stein wieder von sich zu geben und überwältigt ihn dann nach einem harten Kampfe mit Hülfe der Hekatoncheiren. Der besiegte Gott wird gefesselt und in den Tartaros gestossen, wo ihn die Hekatoncheiren bewachen. Zeus ist aber seit der Zeit im Besitz der väterlichen Herrschaft.

Auch so bietet der Mythus Eigenthümlichkeiten genug, und es bedarf eines schrittweisen Vorgehens, um ihn richtig zu deuten und seine ursprüngliche Identität mit den bisher behandelten Zeusmythen nachzuweisen.

Wir haben zunächst das Wesen des Kronos festzustellen. Er ist ein Unterweltsgott. Das bezeugt die urkundliche Ueberlieferung direct. Denn wenn die Titanen überhaupt bei Homer *οἱ ἔνερθε* oder *ἐνέρτεροι θεοί*, bei Hesiod *χθόνιοι* genannt werden [1]), so muss, was von diesen ausgesagt wird, doch wohl vor allen Dingen von Kronos, dem angeblichen Haupte der Titanen, der aber in Wirklichkeit der einzige Titan ist, gelten. Dieser Beweis würde eigentlich schon vollkommen genügen. Doch gibt der Mythus handgreifliche Bestätigungen. Der Gott sitzt gefesselt im Tartaros, der nach Apollodor nichts weiter als ein *τόπος ἐρεβώδης ἐν ᾅδου*, also eine unterweltliche Localität ist. Weiter unten werden

[1]) S. Ares S. 41.

wir es wahrscheinlich machen, dass *Τάρταρος* der besondere Name für die Unterwelt in der Zeusreligion gewesen ist; hier genügt es zu wissen, dass dieser Raum unter den Begriff der Unterwelt fällt [1]). Ein in der Unterwelt gefesselt sitzender Gott ist aber eben der Beherrscher dieser Unterwelt selbst; das habe ich früher an Ares und dem Hadesheroen Melampus gezeigt. Diese Fesselung und Gefangenhaltung muss aber, da sie in der unterweltlichen Natur des Gottes begründet ist, nach mythischer Anschauung von Wesen ausgeübt werden, die selbst wieder unterweltliche sind; diese Function haben bei Ares die erdgeborenen Aloiden, Söhne des Aloeus d. h. der Erde, bei Melampus der Wächter, Phylakos. Die gleiche Stellung nehmen dem Kronos gegenüber die Hekatoncheiren ein. Deren unterweltlicher Character zeigt sich, abgesehen von der Thätigkeit, welche sie ausüben, in ihrer Abstammung von Gaia, ihrem stetigen Aufenthalt in der Unterwelt [2]), der nur auf kurze Zeit unterbrochen wird, ihrer Gestalt, die ganz Ausdruck der höchsten Kraft ist, und ihren Namen. Denn *Βριάρεως*, von dem Adjectiv *βριαρός*, ist der Starke, *Κόττος* (= *Κοτ-jος*, *Κότιος*), von *κότος*, der Zornige [3]), der Name *Γύης* ist in Schreibung und Ableitung zweifelhaft [4]).

---

1) Später sind Tartaros und Hades Synonyma, schon bei Hes. Sc. Herc. 255 und häufig bei Lateinischen Dichtern.

2) S. oben S. 124 Anm. 2.

3) Wie sich darin ein Characterzug unterweltlichen Wesens ausspricht, habe ich oben S. 52 gezeigt; vgl. auch Ares S. 38.

4) Ist *Γύης* die richtige Schreibung des Namens, so möchte dieser von *γύα*, *γύης*, Ackerland, abzuleiten sein, wie Aloeus von *ἀλωή*, und gleich Letzterm den Begriff *χθόνιος* ausdrücken sollen. Die Analogie und der Zusammenhang des Mythus empfehlen diese Etymologie so sehr, dass die für die Lesart *Γύης* sprechenden Gründe dadurch vielleicht das Uebergewicht erhalten.

Auch sonst noch werden dem Kronos Attribute verliehen, welche auf seine unterweltliche Natur deuten. Hesiod gibt ihm die Epitheta μέγας und ἀγκυλομήτης [1]); Riesengestalt und Schlauheit sind aber Eigenschaften chthonischer Wesen; eben so das Alter, das ihm wenigstens die plastische Darstellung zuschreibt [2]).

Wer alle die hervorgehobenen Momente des Hesiodischen Mythus mit Rücksicht auf die in der obigen Abhandlung über den Begriff des Chthonischen gegebenen Gesichtspuncte zum Verständnis sich bringt, wird einsehen, dass Kronos darin als Unterweltsgott im ethischen Sinne d. h. als Herrscher im Todtenreich sich darstellt. Als solcher müsste er nun eigentlich von jeher in der Unterwelt geweilt haben und nicht erst von Zeus hinabgestossen sein; allein dieser Widerspruch wird sich bald aufklären. Hier lenken wir die Aufmerksamkeit zunächst auf eine Ueberlieferung, die sich unabhängig von unserm Mythus über Kronos erhalten hat und, richtig aufgefasst, in überraschender Weise bestätigt, was wir so eben über diesen gelernt haben.

Kronos herrscht über die Inseln der Seligen. Diese galten als der Aufenthaltsort besonders Bevorzugter; nach Hesiod wohnte dort das göttliche Geschlecht jener Helden, von denen ein Theil um Theben und Troja kämpfend den Tod fand [3]); Pindar nennt namentlich Peleus, Kadmos und Achilleus und verheisst dasselbe Loos allen denen, welche in einem dreifachen Leben sich aller Ungerechtigkeit enthalten haben [4]). Da wir

---

1) Hes. Theog. 167. 459. 473. 495.

2) Dargestellt wurde er als alter Mann mit grauen Haaren. Lauer Syst. S. 171.

3) Hes. Opp. 160 ff.

4) Pind. Ol. II, 75 ff. Boeckh. expl. p. 181.

nun die Insel als einen symbolischen Ausdruck für die Unterwelt überhaupt kennen gelernt haben (oben S. 49), und ohnehin in unserm Falle der Zusatz, dass jene Inseln ἐν πείρασι γαίης und δίχ' ἀνθρώπων gelegen seien, keinen Zweifel über diese Bedeutung lässt [1]), so haben wir hier offenbar die Vorstellung einer besondern, dem Hades ganz fremden Unterwelt. Man könnte nun meinen, dass das allmählich sich regende moralische Bedürfnis, die Tugendhaften zum Lohne für ihre Tugend von dem grauenhaften Loose der Hadesbewohner ausgenommen zu denken, diese Vorstellung geschaffen habe. Allein dagegen spricht Mehreres. Einmal würde diese Annahme zu der zweiten nöthigen, dass diese Vorstellung erst nach Homer entstanden sei, denn dieser weist, mit Ausnahme einer gleich zu besprechenden Stelle, allen Todten ohne Unterschied den Aufenthalt im Hades an. Wäre dies aber der Fall, so wäre es doch mindestens sehr bedenklich, dass in einer Zeit, welche schon sehr ausgebildete Vorstellungen von der Unterwelt hatte, und die das Verständnis des Symbolischen nachweislich nicht mehr besass, für eine neue Vorstellung ein alterthümlich symbolischer Ausdruck gewählt sein sollte, zumal da sich das leichte Auskunftsmittel bot, einen besondern Raum im Hades für die Seligen zu reserviren, was Spätere, namentlich Plato und Virgil, die unzweifelhaft auf dem Boden sittlicher Anschauung stehen, auch wirklich thun. Sodann bliebe es dabei auch gänzlich unerklärt, warum Kronos, der von Zeus in den grausen Tartaros gestos-

---

1) Hes. l. l. 167. Ueber die Ausdrücke πείρατα γαίης u. s. w. vgl. oben S. 43. 51. Bekannt ist, dass man die Inseln der Seligen später zu localisiren suchte, was wir mit Beziehung auf das oben S. 119 Gesagte hervorheben.

sene, nun auf einmal aus seinem Gefängnis befreit sein und als Herrscher des von der Phantasie so reizend ausgestatteten Wohnsitzes der Seligen dastehen sollte. Diese Schwierigkeiten verschwinden, wenn wir in der Vorstellung der von Kronos beherrschten und zunächst nur den Heroen [1]) zum Aufenthalt dienenden Inseln den verkümmerten und in den Hintergrund gedrängten, aber der gemeingültigen Ansicht sowohl über die Unterwelt als über die Bedeutung des Kronos im theogonischen System zum Trotz erhaltenen Rest einer Kronos-Unterwelt sehen, die zu der Zeit, als die Achäische Macht und mit ihr die Zeusreligion in ihrer Blüte stand, für den künftigen Aufenthalt aller ἥρωες im Homerischen Sinn d. h. aller freien Männer des Achäischen Stammes galt. So kommen auch im Nordischen Glauben die im Kampfe gefallenen Edeln und alle gestorbenen Fürsten zu Odhin, und Thôr nimmt die Knechte nach ihrem Tode zu sich, während daneben noch die Göttin Hel die Herrschaft über das Todtenreich übt — Vorstellungen, die auch dort auf eine Hervorbildung des Nordischen Göttersystems aus den Culten einzelner Stämme hinweisen [2]). Eine interessante Bestätigung unserer Ansicht finden wir in einer Stelle der Odysse [3]); dort weissagt Proteus dem Menelaos, dass er nicht in Argos sterben, sondern dass ihn die Unsterblichen in das Elysische Gefild senden würden. Dieses Elysische

---

[1]) Dass auch die Gerechten Hoffnung haben dahin zu gelangen, darf doch nur als eine Ansicht Pindar's gelten, die vielleicht aus Pythagoräischer Lehre stammte; dem Volksglauben gehört nur an, dass die oben bezeichneten Heroen dort wohnten.

[2]) W. Müller Gesch. u. Syst. d. altdeutsch. Rel. S. 200. 247. 386.

[3]) Hom. Od. IV, 561 ff.

Gefild wird nun fast wörtlich eben so beschrieben, wie die Inseln der Seligen von Pindar, so dass offenbar beiden wesentlich dieselbe Vorstellung vorschwebt [1]). Menelaos soll aber dorthin gelangen, weil er Schwiegersohn des Zeus ist. Verallgemeinern wir dies, so heisst es: in das Elysium kommen die dem Zeus verwandten Heroen, was im Sinne einer ältern Zeit verstanden bedeutet, dass die Fürsten des Achäischen Stammes, die ja ihren Ursprung sämmtlich von Zeus herleiten, diesen Vorzug geniessen. Gegen einen nahe liegenden Einwand haben wir uns noch zu vertheidigen. Wir haben es vorhin als einen Grund gegen die Annahme eines spätern, aus moralischen Bedürfnissen hervorgegangenen Ursprungs der Vorstellung von den Inseln der Seligen geltend gemacht, dass sich dann nicht begreifen liesse, wie der im Tartaros gefesselte Kronos zu der Herrschaft über diesen reizenden Aufenthalt komme. Derselbe Grund könnte gegen unsere Ansicht zu sprechen scheinen. Allein dem ist doch nicht so; denn es lässt sich doch einsehen, dass beide Vorstellungen aus einer Wurzel hervorspriessen konnten, und dass, was dort eine Willkür wäre, hier aus psychologischen Motiven sich herleiten lässt. Die Unterwelt im Allgemeinen ist und bleibt ein Ort des Grauens, und darum muss selbst der Herrscher derselben durch Fesseln in derselben zurückgehalten werden; für die Helden eines kriegerischen Stammes, die den Tod nicht

---

[1]) Kadmos, der nach Pindar auf den Inseln der Seligen weilt, soll nach Andern in das Elysium aufgenommen sein, Apollod. III, 5, 4. Schol. Pind. Pyth. III, 153. Der Kretische Rhadamanthys ist sowohl bei Pindar als bei Homer ein Bewohner jenes Aufenthalts der Seligen, woraus sich schliessen lässt, dass beide aus Kretischer Tradition schöpften, aus der ja auch der ganze Mythus von Kronos stammt.

scheuen, gestaltet sie sich aber, wie wiederum die Nordische Valhöll zeigt [1]), zu einer Stätte der Freude und der Lust. Beide Vorstellungen halten sich in der Brust des Menschen neben einander trotz ihres Widerspruchs, und so ist es denn auch nicht zu verwundern, dass derselbe Widerspruch auf den die Unterwelt beherrschenden Gott übertragen ist.

Wir haben einigen Fleiss darauf verwandt, den Kronos als wirklichen Herrscher im Todtenreich nachzuweisen, weil diese von uns so genannte ethische Seite des chthonischen Begriffs in den stammverwandten Mythen nur in dunkeln Spuren hervortritt. Dass er aber auch ein chthonischer Gott im physischen Sinne ist, lässt sich nicht minder deutlich erkennen. Man kann dafür schon anführen seinen Character als Erndtegott, den man ihm doch wohl nicht absprechen kann, wie auch die Sichel (ἄρπη, δρέπανον) in seiner Hand wohl ursprünglich nichts weiter als die Erndtesichel gewesen zu sein scheint [2]). Denn um die Zeit der Erndte τιμᾶν τοὺς χθονίους ὡραῖόν ἐστιν [3]), und das in Athen am 12. Hekatombaion gefeierte Fest der Kronia, wovon der Monat selbst ursprünglich Kronion geheissen haben soll, scheint den Character eines Erndtedankfestes gehabt zu haben [4]). Auch sein Name ist wohl der physischen Seite seines Wesens entlehnt. Derselbe, von κείρω, Wurzel *KAP*, mit Metathesis und Ablaut (Suffix νο wie in τερπ-νο-ς) herzuleiten, ist = ὁ κείρων, was entweder mit Rücksicht auf den Monatsnamen Καρνεῖος geradezu auf den Erndtegott sich beziehen lässt

---

1) W. Müller a. a. O. S. 393.
2) Hefftter Allg. Schulzeit. 1833. S. 229 f.
3) Plut. Quaest. Rom. 34.
4) Herm. G. A. § 54, 7. 8. Lauer Syst. S. 166.

oder auf seine mythische That des Verzehrens, Verschlingens [1]). Durch diese aber manifestirt er sich gerade als den im θέρος vernichtend wirkenden Gott, wie wir jetzt des Weitern darthun wollen.

Wir berufen uns hierfür auf die unverkennbare Uebereinstimmung mit dem Lykäischen Mythus. Der Lykäische Gott verzehrt seinen Sohn, einen zarten Knaben; Kronos will seinen eben geborenen Sohn verschlingen und thut es, so viel an ihm liegt, wirklich. Die ausgesprochene Absicht es zu thun, wäre schon genügend, da die Handlungen religiöser Wesen ja nur zu ihrer Characteristik dienen sollen, keine wirklichen Facta sind; allein der in Windeln eingewickelte Stein, den er verschlingt, ist ja in seinen Augen wirklich der junge Zeus. Doch muss erklärt werden, warum der Mythus diese eigenthümliche Wendung nimmt. Man könnte meinen, dass der theogonische Zusammenhang, in welchen unser Mythus verarbeitet ist, dieselbe herbeigeführt habe, da der Gott, der die Weltherrschaft zu üben bestimmt war, nicht vernichtet werden durfte. Allein es lässt sich zeigen, dass schon der ursprüngliche Mythus diesen Zug gekannt hat, wozu es aber eines weitern Ausholens bedarf.

Es kann dem Nachdenken nicht entgehen, dass die frühern Mythen das Wesen des Achäischen Gottes nur fragmentarisch darstellen. Denn abgesehen von der ungenügenden Weise, in welcher dort die ethische Seite des chthonischen Gottes hervortritt, ist auch in der physischen Auffassung ein Mangel bemerkbar. Es kann

---

[1]) Vgl. Philol. XII, 3 S. 555, wo diese Etymologie weiter ausgeführt ist. Dass die letztere Beziehung des Namens die richtigere ist, wird wahrscheinlich durch die Vergleichung des Epithetons Laphystios, welches Zeus zu Alos führte.

doch in dieser Beziehung dem religiösen Bewusstsein unmöglich genügt haben, bloss die vernichtende Gewalt des θέρος ins Auge zu fassen, von der segensreichen Wirksamkeit in der fruchtbaren Jahrszeit aber gänzlich abzusehen. Nun ist freilich die die letztere repräsentirende Phase des Gottes in dem Lykäischen, wie in dem Aktäonischen Mythus erkennbar, aber nur in ihrem passiven Verhalten der chthonischen Gewalt gegenüber gezeichnet, und letztere allein scheint der Beachtung im Mythus und der Verehrung im Cultus werth gehalten zu sein. Können wir nun eine solche Einseitigkeit und Mangelhaftigkeit in der Auffassung einem nach Ausweis seiner Thaten und seiner Stellung in der Geschichte unzweifelhaft hochbegabten Stamme nicht zutrauen, so werden wir uns ohne Weiteres zu der Vermuthung berechtigt halten, dass, wie der Eintritt des θέρος, so auch der Beginn der fruchtbaren Jahrszeit denselben zu religiöser Stimmung angeregt haben müsse, kurz, dass der Eintritt des Frühlings von ihm eben sowohl festlich begangen sei, und der religiöse Glaube in diesem Acte des Naturlebens den verehrten Gott eben so gut wirksam gedacht habe, wie dort. Es fehlt also ein Stück Mythus, welches besagt, dass der Gott, nachdem er während der unfruchtbaren Jahrszeit, im θέρος und χειμών, in der Unterwelt gehaust hat, aus derselben wieder hervorkommt, seine chthonische Gestalt ablegt und wieder als der olympische Segensgott dasteht. Dieses Stück ist uns aber nicht gänzlich verloren gegangen; es hat sich erhalten in dem Mythus von Kronos und zwar in einer eigenthümlichen und nicht leicht zu entwirrenden Verschlingung mit dem andern.

Die beiden für die symbolische Darstellung des physischen Hergangs nothwendigen Acte sind nämlich:

1) Kronos verschlingt seinen Sohn Zeus; 2) Zeus überwindet wiederum den Kronos. Wären nun beide Acte in getrennten und vollkommen selbständigen Mythen ausgeprägt, wie das nach Analogie anderer Fälle wohl hätte geschehen können [1]), so würde der in ihnen ruhende Widerspruch nicht zu Tage kommen. Sobald aber beide combinirt werden sollten, machte sich auch der mythischen Auffassung, die zwar vor dem Wunderbaren keine Scheu hat, aber dennoch nicht alle Verstandesthätigkeit ausschliesst und allzu handgreifliche Widersprüche zu umgehen weiss, die Nothwendigkeit fühlbar, die Vernichtung des Zeusknaben auf irgend eine Weise zu beseitigen, ohne doch den Sinn und Zusammenhang des ersten Actes zu zerstören. Nach unsern bisherigen Erfahrungen könnten wir erwarten, dass zu diesem Zwecke eine dritte Persönlichkeit aufgestellt würde, die zu leiden hätte, was eigentlich der Zeusknabe erleiden muss, ein formales Subject, dessen Bedeutung als Stellvertreter des Zeus durch seinen Namen oder sonst irgendwie anzudeuten gewesen wäre. Allein ein anderes Mittel wird angewendet, das einfach und seinem Zwecke vollkommen entsprechend ist: durch eine Täuschung wird der Zeusknabe der drohenden Vernichtung entzogen und vor seinem Vater verborgen gehalten, bis die Zeit seines Handelns gekommen ist. Die Art, wie dies ausgeführt ist, zeugt aber wieder von einem feinen Verständnis. Denn der Stein, den Kronos verschlingt, ist dennoch wirklich Zeus, nicht etwa bloss in der Meinung des Kronos, sondern in der symbolischen Anschauung der ältern Zeit selbst. In der Nähe der Lakonischen Stadt Gytheion fand sich ein unbehauener Stein, welchen man *Ζεὺς Καππώτας* nannte [2]);

1) Vgl. I. S. 185 ff.

2) Paus. III, 22, 1.

in Latium gab es einen Jupiter Lapis in Gestalt eines Kieselsteins [1]). Beides beruht sicher auf uralter Anschauung, und wir dürfen daraus schliessen, dass der Gott vor Alters unter dem Symbol eines Steins verehrt worden sei, ob nur aus dem Bedürfnisse ein sichtbares Object für den Cult zu haben oder wegen irgend einer für uns nicht fasslichen besondern Beziehung zu dem Wesen des Gottes [2]), lassen wir dahin gestellt sein. Der Stein, den Kronos verschlingt, ist also der Gott Zeus selbst in symbolischer Gestalt und nicht etwa, wie man wohl gemeint hat, ein Bätyl, das auf Kreta durch orientalischen Einfluss in den Mythus gekommen wäre [3]). Ferner hat der

---

[1]) Serv. Virg. Aen. VIII, 641 u. mehr bei Schwegler Röm. Gesch. I. S. 680.

[2]) Im Skr. heisst açman Himmel und Stein, Ζεύς = Skr. Dyaus ist ursprünglich der Himmel. Das könnte für einen tiefern Zusammenhang zu sprechen scheinen. Doch findet sich auch bei andern Gottheiten, dass der Cult sich an ganz unbearbeitete oder irgendwie geformte Steine anschloss. Schömann Gr. Alterth. II. S. 159 f.

[3]) Hoeck Kreta I. S. 167. Preller Gr. Myth. I. S. 42 meint sogar, der ganze Mythus, dass Kronos seine eigenen Kinder und statt des Zeus einen Stein verschlungen habe, sei Phönikischen Ursprungs. Es musste eben doch etwas darüber gesagt werden; da half denn in Ermangelung von etwas Anderm der dunkle Orient leicht aus. Welcker Gr. Götterl. II. S. 218 ff. ist überzeugt, dass „der Kretische Zeus von dem Griechischen Zeus ursprünglich ganz verschieden, ein Gott der Eteokreter Minoischer Zeit gewesen sei, der nur diesen Namen vermuthlich durch Griechen erhalten habe." Diese Ansicht ist nur die nothwendige Consequenz der „fixen Idee" vom supranaturalen Zeus Kronion, welche allen Gründen nichts weiter entgegenzustellen weiss als eine emphatische Wiederholung des Satzes: „Nur von Zeus Kronion und Naturgöttern ist in der Griechischen Mythologie auszugehen." II. S. 230. Die gänzliche Verkennung des

Mythus auch nicht vergessen, dass von dem Augenblicke der Verschlingung an die oberweltliche Phase des Gottes als solche gar nicht existirt, und wenn er aus Rücksicht auf den demnächst bevorstehenden zweiten Act dennoch dieselbe nicht ganz zu Grunde gehen lassen darf, sondern ihr, wieder mit einer Art Prolepsis (vgl. oben S. 117), das Dasein fristet, so unterlässt er es doch nicht anzudeuten, dass sie einstweilen von der Oberwelt verschwunden ist. Darum weilt der Zeusknabe, bis er herangewachsen ist, in der Höhle, die auch hier trotz ihrer Localisirung als Symbol der Unterwelt betrachtet werden muss, also eben da, wo der Sitz des im Grunde doch mit ihm identischen Vaters ist. Dem Kampfe mit Kronos muss die Aufhebung der im θέρος stattgefundenen Vernichtung der oberweltlichen Phase vorausgehen, darum wird er vor allem gezwungen, den Stein, das alter ego des jungen Gottes, wieder von sich zu geben. Der Kampf selbst sollte dem physischen Sinne des Mythus gemäss eigentlich mit der Vernichtung des Kronos endigen; doch hier tritt die ethische Bedeutung dieses Wesens hindernd dazwischen, die nicht gestattet, dass der Herrscher im Todtenreich aufhört zu existiren. So werden denn die Prädicate, die ihn als solchen kennzeichnen, die Fesselung und die Gefangenhaltung im Tartaros und die Bewachung durch die Hekatoncheiren, als Strafe für sein Vergehen und als Mittel seine schädliche Wirksamkeit zu hemmen aufgefasst und an das Ende des

---

Zusammenhangs des Kretischen Mythus mit den verwandten Zeusmythen ist übrigens wieder ein schlagender Beweis, wie wenig dem Urtheil beider Mythologen bei Mythendeutungen und allen damit in Zusammenhang stehenden Fragen des höhern Griechischen Alterthums zu trauen ist.

Dramas gerückt, wodurch dieses einen befriedigenden Abschluss gewinnt.

Wäre uns von der Achäischen Stammesreligion weiter nichts erhalten als dieser eine Mythus, so würden wir, falls es auch dann noch möglich gewesen wäre, zum Verständnis desselben durchzudringen, auf den Gedanken gerathen können, dass dieser Stamm zwei Götter verehrt habe, die in einem dualistischen Gegensatze zu einander gestanden hätten. Denn Kronos und Zeus erscheinen hier als zwei vollkommen getrennte Personen, deren verwandtschaftliches Verhältnis zwar eine dem mythischen Bewusstsein wohl genügende, aber für uns nicht hinlänglich verständliche Andeutung einer untrennbaren Zusammengehörigkeit beider ist. Aber die Vergleichung der stammverwandten Mythen erhebt es zur Gewisheit, dass beide Personen nur Phasen eines und desselben göttlichen Wesens sind. Denn dieselbe Person, die hier den Zeusknaben verschlingt, heisst im Lykäischen Mythus Zeus Lykaios d. i. der chthonische Zeus; dieser ist also sowohl nach der Bedeutung seines Namens als nach seiner Handlungsweise völlig derselbe, der in unserm Mythus Kronos genannt wird. Im Aktäonischen Mythus ist aber die unterweltliche und die oberweltliche Phase gar nicht in zwei Personen aus einander getreten, sondern die eine verwandelt sich nur in die andere. Der Grund, welcher die gänzliche Sonderung der unterweltlichen Person von der oberweltlichen oder, wenn man will, von der Hauptperson, der eigentlichen Gottheit, herbeigeführt hat, liegt zunächst in der Verbindung der beiden einander entgegengesetzten Acte zu einem einzigen Drama. In diesem fällt naturgemäss das Hauptgewicht auf den letzten Act, und diejenige Person, welche darin die erste Rolle spielt, kann in dem ersten Acte nicht so

bei Seite geschoben werden, als ob man ihren Namen gar nicht zu kennen schiene. Wurde aber der Name derselben, welcher eben der Hauptname der Gottheit selbst ist, hier einmal genannt, so musste die entgegenstehende unterweltliche Phase es sich gefallen lassen, schon hier von der Gottheit möglichst scharf getrennt und mit einem nur ihr allein zukommenden Namen genannt zu werden. Mitgewirkt hat aber jedenfalls auch das schärfere Hervortreten der ethischen Auffassung des chthonischen Gottes als des Herrschers in der Todtenwelt. Denn je mehr diese anfing zu überwiegen und die physische Auffassung in den Hintergrund zu drängen, desto mehr musste sich das Bedürfnis geltend machen, das Reich der Todten, das nicht in einer einzelnen Jahrszeit, sondern immer besteht und von der Oberwelt durch eine unüberschreitbare Kluft getrennt ist, mit einem beständig in ihm weilenden, von der Gottheit der Oberwelt vollständig geschiedenen Herrscher auszustatten. Wurden nun auch zu gleicher Zeit diejenigen Züge, welche einen fortwährenden Wechsel der Herrschaft zwischen beiden Personen darstellen, beibehalten, so machte sich der Widerspruch doch nicht allzu sehr fühlbar, da ja auch diese dem Gesetze des Mythus gemäss in der Form eines einzelnen historischen Ereignisses sich darstellten. Zugleich begünstigte dann die gewis schon früh d. h. bei der ersten Bildung der Göttergruppe, welche die Grundlage des spätern Systems bildete, sich geltend machende Auffassung des Mythus als eines am Anfang der Dinge liegenden Ereignisses die unversehrte Erhaltung desselben trotz des in ihm liegenden Widerspruches und trotz der alterthümlichen Rohheit seiner Symbolik.

Es versteht sich von selbst, dass der Bruchtheil des Achäischen Stammes, welchem wir die Erhaltung

und Weiterbildung unsers Mythus zunächst verdanken, der Nordachäisch-Kretische, so lange wenigstens als irgend ein Gefühl für dessen ursprüngliche Bedeutung sich erhielt, den Cult des Gottes in einer den im Mythus liegenden Ideen entsprechenden Weise begangen haben wird. Freilich können wir nicht erwarten durch ausdrückliche Nachrichten darüber belehrt zu werden; denn mit der veränderten Auffassung des Gottes und der Versprengung seiner ursprünglichen Verehrer, von deren Aufenthalt in Kreta nur eine einzige Stelle bei Homer noch etwas weiss, hatte der Cult seine ursprüngliche Form und Bedeutung ohne Zweifel längst verloren. Doch haben sich zerstreute Spuren erhalten. Zu Olympia wurde um die Frühlingsnachtgleiche im Monat Elaphios, um dieselbe Zeit, nämlich am 15. Elaphebolion zu Athen dem Kronos ein Opfer gebracht [1]). Diese Opfer nebst den Zeusfesten zu Athen, den Diasien, welche auf den 23. Anthesterion fielen, und den Pandia, welche in der ersten Hälfte des Elaphebolion begangen wurden [2]), dürfen wohl als verkümmerte und versprengte Reste eines Frühlingsfestes angesehen werden, an welchem der Sieg des Zeus über Kronos gefeiert wurde. Eine blosse Vermuthung bleibt es natürlich, dass dabei ursprünglich wohl eben so wie bei dem Lykäischen Feste eine dramatische Darstellung des entsprechenden Actes des Mythus stattgefunden haben möge. Doch erhält dieselbe, abgesehen davon, dass sie aus allgemeinen Gründen nicht unwahrscheinlich ist, eine gewisse indirecte Bestätigung durch den Umstand, dass eine dramatische Darstellung des ersten Actes, frei-

---

1) Paus. VI, 20, 1. Boeckh C. I. No. 523, 23. Lauer Syst. S. 167.

2) Herm. G. A. § 58, 23. 59, 5.

lich mit eigenthümlichen, nicht in der ursprünglichen Idee liegenden Umgestaltungen auf Kreta nachweisbar ist. Strabo berichtet: *Ἐν δὲ τῇ Κρήτῃ καὶ ταῦτα καὶ τὰ τοῦ Διὸς ἱερὰ ἰδίως ἐπετελεῖτο μετ᾽ ὀργιασμοῦ καὶ τοιούτων προπόλων, οἷοι περὶ τὸν Διόνυσόν εἰσιν οἱ Σάτυροι· τούτους δ᾽ ὠνόμαζον Κουρῆτας, νέους τινὰς, ἐνόπλιον κίνησιν μετ᾽ ὀρχήσεως ἀποδιδόντας, προστησάμενοι μῦθον τὸν περὶ τῆς τοῦ Διὸς γενέσεως· ἐν ᾧ τὸν μὲν Κρόνον εἰσάγουσιν εἰθισμένον καταπίνειν τὰ τέκνα ἀπὸ τῆς γενέσεως εὐθύς· τὴν δὲ Ῥέαν πειρωμένην ἐπικρύπτεσθαι τὰς ὠδῖνας, καὶ τὸ γεννηθὲν βρέφος ἐκποδὼν ποιεῖν καὶ περισώζειν εἰς δύναμιν· πρὸς δὲ τοῦτο συνεργοὺς λαβεῖν τοὺς Κουρῆτας, οἳ μετὰ τυμπάνων καὶ τοιούτων ἄλλων ψόφων καὶ ἐνοπλίου χορείας καὶ θορύβου περιέποντες τὴν θεὸν, ἐκπλήξειν ἔμελλον τὸν Κρόνον καὶ λήσειν ὑποσπάσαντες αὐτοῦ τὸν παῖδα· τῇ δ᾽ αὐτῇ ἐπιμελείᾳ καὶ τρεφόμενον ὑπ᾽ αὐτῶν παραδίδοσθαι* [1]). Also eine mimisch-dramatische Scene, welche den ersten Act des Mythus so darstellte, wie ihn die gewöhnliche Ueberlieferung kannte. Von Interesse ist zunächst, dass dieser Cultusgebrauch, wie schon oben bemerkt ist, in der Erzählung Apollodor's prototypisch sich abspiegelt. Derselbe ist veranlasst durch Phrygischen Einfluss; denn nach Phrygien, wo der Cult der grossen Göttin mit ähnlichen orgiastischen Gebräuchen begangen wurde [2]), werden die Kureten durch ihr ganzes Gebahren, sowie durch die Ansicht des Alterthums selbst [3]) hinübergewiesen. Und dass eben daher auch die Göttin Rhea stammt, ist schon früher bemerkt. Allein es ist doch nicht wahrscheinlich, dass dieser Phrygische Einfluss die ganze Sitte ei-

---

1) Strab. X. p. 468.
2) Hoeck Kreta I. S. 208 ff.
3) Strabo X. p. 472.

ner dramatischen Darstellung des Mythus erst hervorgerufen habe, sondern näher liegt die Annahme, dass früher bestandene Gebräuche ähnlichen Characters durch denselben umgestaltet worden sind. Ist es doch eine natürliche Sache und wird durch zahlreiche Beispiele nicht nur aus dem Alterthume, sondern selbst aus der Zeit der Einführung des Christenthums bestätigt, dass neue Culte gern im Local, in Festen und Gebräuchen an die vorgefundenen Dienste sich anschliessen und mit ihnen sich mischen. Dass jene frühern Gebräuche denen des Lykäischen Cultes ähnlich gewesen sein müssen, ist nicht nur an sich wahrscheinlich, sondern wird uns auch bestätigt werden durch die übrigen Achäischen Mythen, von denen einige sehr deutliche Spuren von gleichen Gebräuchen enthalten. In Rücksicht darauf werden wir auch die Menschenopfer, welche man dem Kronos auf Kreta brachte [1]), nicht dem Einflusse Phönikischen Bals- und Molochsdienstes zuschreiben, wie es herkömmlich ist [2]), sondern darin einen Rest des strengen altachäischen Dienstes sehen; zumal da es nichts weniger als gewis ist, dass Phönikische Ansiedlungen von Bedeutung auf Kreta stattgefunden haben [3]).

---

1) Euseb. Pr. Ev. IV, 16. fr. 47. Müll. Hoeck Kreta I. S. 165. Lauer Syst. S. 167.

2) Den Gott Moloch benannten übrigens die Griechen mit dem Namen Kronos (Jac. Wörterb. S. 865). Der Grund davon ist leicht einzusehen.

3) I. S. 307.

§ 8.

Tantalos und Pelops.

Wäre uns die Deutung der Mythen bloss Mittel zur Erforschung des ursprünglichen Wesens der Gottheiten, so könnten wir allenfalls schon hier Halt machen. Denn die noch übrigen Mythen werden uns keine erheblichen neuen Aufschlüsse mehr gewähren, sondern meist nur bestätigen, was wir schon wissen. Allein wir fassen die Aufgabe einer wissenschaftlichen Mythologie nicht so eng, erkennen es vielmehr als nothwendig, die Mythen auch um ihrer selbst willen zu bearbeiten und in die verworrene Tradition des Griechischen Alterthums so tief als möglich einzudringen. —

Die Mythen von Tantalos und Pelops haben wir schon in dem ersten Theile behandelt und dargethan, dass dasjenige Stück derselben, welches die Einwanderung des Pelops in Pisa und seinen Kampf mit Oinomaos erzählt, ein historischer Mythus mit Einflechtung prototypischer Beziehungen auf die Olympischen Spiele ist. Pelops ist in diesem nichts weiter als ein heroischer Repräsentant der Peloponnesischen Achäer; seine angebliche Einwanderung aus Kleinasien erklärt sich durch das Gesetz der Rückwanderung als ein mythischer Ausdruck für die Ansiedlung Peloponnesischer Achäer in Kleinasien. Hieraus ergibt sich, dass die angebliche Herrschaft des Tantalos in Kleinasien (am Sipylos) eben so wenig Anspruch auf historische Glaubwürdigkeit hat, als jene Herkunft des Pelops [1]). Ue-

---

[1]) Dass man das Grab des Tantalos und den Thron des Pelops auf dem Sipylos zeigte (Paus. II, 22, 2. V, 13, 4), bekundet nur gleich allen Reliquien den Glauben an die Wahrheit

berhaupt aber ist, da die Geschichte des Eindringens der Achäer in den Peloponnes und der Eroberung von Pisa in den mythischen Thaten des Pelops vollständig vorliegt, nicht daran zu denken, in Tantalos ebenfalls einen historischen Heros zu erkennen. Ohnehin gehört, was von diesem erzählt wird, einem schon in der gewöhnlichen Erzählung getrennt für sich bestehenden Stück der Pelopischen Mythen an, welches seinen religiösen Character auf den ersten Blick verräth. Es berichtet:

Pelops wurde von seinem Vater Tantalos zerstückt und den Göttern zur Speise vorgesetzt. Alle Götter enthielten sich der grässlichen Speise; nur Demeter verzehrte die Schulter. Der Geschlachtete wurde wieder ins Leben gerufen, und die fehlende Schulter aus Elfenbein ersetzt. Tantalos erleidet zur Strafe für seinen Frevel fortwährende Strafe in der Unterwelt.

Das sind die Grundzüge des Mythus, der uns in keiner Quelle von überwiegender Auctorität in ausführlicher Erzählung vorliegt. In den Einzelheiten findet sich manche Abweichung, worunter für uns nur Erwähnung verdient, dass die Bestrafung des Tantalos in der Unterwelt nur selten in Beziehung zu jenem Frevel gesetzt wird, sondern allerlei zum Theil recht wun-

---

der gewöhnlichen Tradition, nicht aber die Glaubwürdigkeit derselben. Und wenn man von Erdbeben wissen wollte, welche vor Alters in Lydien, Ionien und am Sipylos grosse Verheerungen angerichtet haben sollten, und diese in die Zeit der Herrschaft des Tantalos verlegte (Strab. I. p. 58), so müsste doch billig ein Mythолog von Handwerk den Werth solcher Angaben hinlänglich beurtheilen können, um nicht darauf die Conjectur zu stützen, dass dem Mythus von Tantalos „wohl eine Naturrevolution, wie in der Katastrophe von Sodom und Gomorrha zu Grunde liegen möge." Preller Gr. Myth. II. S. 268.

derliche Gründe dafür angegeben werden [1]). Man kann in diesen wohl schwerlich etwas Anderes sehen, als Klügeleien alter Erklärer Homer's, deren Erfindungsgabe sich angeregt fühlte, da sie bei dem Dichter den Grund der Bestrafung gar nicht erwähnt sahen.

Nun kann freilich, was Homer berichtet [2]), auch nicht in vollem Umfange für alte Ueberlieferung gelten; solche Phantastereien widersprechen zu sehr dem Character des echten Mythus. Aber wir dürfen doch annehmen, dass eine Tradition zum Grunde liegt, welche in irgend einer Form dem Tantalos seinen Aufenthalt in der Unterwelt anwies. Zu dieser Annahme berechtigt uns der deutlich durchblickende Zusammenhang des ganzen Mythus, und auch sein Name darf dafür in Anspruch genommen werden. *Τάνταλος*, mit *ταντα*λεύω, schweben, sich bewegen, *ταντα*λόω, schwanken, schleudern, unzweifelhaft zusammenhängend, bedeutet zunächst: mobilis. Das gibt allerdings noch kein Resultat. Allein ein Zurückgehen auf das Sanskrit gewährt einen überraschenden Aufschluss. Das dem Na-

---

1) Jacob. Wörterb. S. 836.

2) Hom. Od. XI 582 ff.:

καὶ μὴν Τάνταλον εἰςεῖδον χαλέπ' ἄλγε' ἔχοντα,
ἑσταότ' ἐν λίμνῃ· ἡ δὲ προσέπλαζε γενείῳ.
στεῦτο δὲ διψάων, πιέειν δ' οὐκ εἶχεν ἐλέσθαι·
ὁσσάκι γὰρ κύψει' ὁ γέρων πιέειν μενεαίνων,
τοσσάχ' ὕδωρ ἀπολέσκετ' ἀναβροχέν, ἀμφὶ δὲ ποσσὶν
γαῖα μέλαινα φάνεσκε, κατεζήνασκε δὲ δαίμων.
δένδρεα δ' ὑψιπέτηλα κατὰ κρῆθεν χέε καρπόν,
ὄγχναι καὶ ῥοιαὶ καὶ μηλέαι ἀγλαόκαρποι
συκέαι τε γλυκεραὶ καὶ ἐλαῖαι τηλεθόωσαι·
τῶν ὁπότ' ἰθύσειε γέρων ἐπὶ χερσὶ μάσασθαι,
τὰς δ' ἄνεμος ῥίπτασκε ποτὶ νέφεα σκιόεντα.

men Τάνταλος nach Laut [1]) und Bedeutung genau entsprechende Sanskritwort ist cancala, mobilis. Dieses gehört zur Wurzel cal, welche aber nur eine Nebenform von car ist, dessen Intensivform cancar heisst. Wurzel car würde Gr. ταρ lauten, und da es nun nichts gegen sich hat, dass die Doppelform des Skr. sich auch im Griechischen erhalten und in der Reduplication die ganze Wurzelsylbe wiederholt werden konnte (vgl. μαρ-μαρ-ος), so ergibt sich eine lautliche Identität von Ταρ-ταρ-ος und Ταν-ταλ-ος. Hieraus muss geschlossen werden, dass eben so wie Ἅιδης zunächst den Unterweltsgott und dann erst die Unterwelt selbst bezeichnet, auch der Name Τάρταρος ursprünglich eine Benennung des Unterweltsgottes und zwar in der Zeusreligion gewesen, später aber in dieser Form für die Unterwelt selbst ausschliesslich verwandt worden sei, während die Nebenform Τάνταλος sich nur bei unserm Heros erhielt. Was den Bedeutungsübergang anbetrifft, so ist daran zu erinnern, dass unterweltliche Wesen mehrfach Namen tragen, die auf die winterlichen Stürme hindeuten [2]), und gleiche Beziehung möchte wohl dem Namen Tantalos oder Tartaros ursprünglich eigen gewesen sein.

Doch sei dem, wie ihm wolle, die Thatsache, dass Tantalos seinen ständigen Aufenthalt in der Unterwelt hat, ist ein genügender Beweis für seine unterweltliche Natur, und obendrein ist, was er an seinem Sohne Pelops thut, fast wörtlich dasselbe, was Lykaon mit seinem Sohne, Kronos mit Zeus vornimmt [3]). Denn

---

[1]) Gr. τ = Skr. c erscheint, um einige allgemein verständliche Beispiele anzuführen, in pancan = πέντε, catur = τέτταρες, ca = τέ.

[2]) So Ares, Ephialtes, Ialmenos (Philol. XII, 3 S. 561), Thyestes (vgl. unten).

[3]) Nach Preller Gr. Myth. II. S. 267 ist „Tantalos ein

dass die Angabe, er habe den Göttern überhaupt, nicht dem Zeus allein den geschlachteten Sohn vorgesetzt, ein Verderbnis ist, bedarf keines Beweises, da die Gesammtheit der Götter in einem Mythus nichts zu thun hat, dessen Wurzeln in eine Zeit reichen, welche von dem polytheistischen System noch nichts wusste. Für das Verständnis des Anhängsels von dem Schulterblatt würde die Thatsache, dass die Eleer dasselbe ehedem als Reliquie aufzuweisen hatten [1]), einen hinlänglichen Anhaltspunct geben, wenn es der Mühe werth wäre, solchen Histörchen, die sich alten Mythen gern anzuheften pflegen, nachzugehen. Wieder ins Leben gerufen musste Pelops werden einfach deshalb, weil der Mythus von ihm noch Thaten zu berichten hatte, die nicht vor jene Katastrophe gesetzt werden konnten, weil sie für einen Knaben sich nicht eigneten.

Eines weitern Eingehens in Kritik und Erklärung können wir uns überheben; da die dazu erforderlichen Mittel in dem Frühern vollständig gegeben sind, wird der Leser sich selbst zurechtzufinden vermögen. Doch bemerken wir beiläufig, dass der Vergleich mit dem Lykaonischen Mythus wieder eine urkundliche Bestätigung für die chthonische Bedeutung des Wolfssymbols bietet; denn an derselben Stelle, wo dort von der Verwandlung in einen Wolf die Rede ist, tritt hier die Bestrafung in der Unterwelt ein.

Die Form unsers Mythus steht offenbar der des Lykaonischen Mythus ausserordentlich nahe; drei Personen, der Gott Zeus und ihm gegenüber zwei heroische Persönlichkeiten, Vater und Sohn, finden sich in

---

altes Bild des höchsten Glückes und eines plötzlichen Sturzes" — eine leere Paraphrase statt einer Deutung.

1) Paus. V, 13, 4—6.

beiden, und ihr Verhalten ist ganz das nämliche. Da wir nun nachgewiesen haben, dass auf diese Gestaltung des Lykaonischen Mythus der Cultus eingewirkt hat (oben S. 92. 103 f.), und auch sonst unser Mythus unverkennbar dieselbe prototypische Färbung hat wie jener — denn Pelops wird zerstückelt und als Opfer dargebracht, wie der Knabe in dem Arkadischen Culte — so müssen wir schliessen, dass die Cultusgebräuche in Pisa vor Alters ganz dieselben gewesen sind als auf dem Lykäischen Gebirge. Die Spiele, die freilich nach zuverlässigen Nachrichten in Folge der Verdrängung der Achäer eine Zeit lang ruhten und erst später von den Doriern wiederhergestellt wurden [1]), sind davon der letzte Rest, den Lykäischen Spielen ursprünglich in ihrer Bedeutung ganz entsprechend (oben S. 108). Hiernach kann es auffallen, dass von dem ennaeterischen Exil, welches in dem Lykäischen Cultus eine so bedeutende Rolle spielt, hier gar keine Spur erscheint. Dies erklärt sich zum Theil daraus, dass in dem Tantalischen Mythus der symbolische Ausdruck der Verwandlung in einen Wolf durch den kyriologischen des Aufenthaltes in der Unterwelt ersetzt ist, wie es der vollständigere Uebertritt in die Sphäre des Heroischen, in welcher die Rohheit und Ungeheuerlichkeit des Symbols sich gern so viel als möglich mildert, mit sich brachte, damit aber der bequeme Anknüpfungspunct, welcher sich in dem Lykaonischen Mythus bot (oben S. 105 f.), aufgegeben ist; eben so sehr aber wohl daraus, dass der Mythus hier keinen Halt mehr an dem Cultus hatte, da dieser, wie schon gesagt, erst nach längerm Cessiren von einem andern Stamme in einer dem Sinne ei-

---

[1]) Herm. G. A. § 49. Vgl. I. S. 208.

ner spätern Zeit entsprechendern Gestalt wieder hergestellt wurde.

---

§ 9.

Atreus und Thyestes.

Was in den Mythen von diesen Heroen historischen Character trägt, haben wir ebenfalls schon in dem ersten Theile gedeutet und gesehen, dass darin die Thatsache der Niederlassung eines Bruchtheils des Achäischen Stammes in Mykene enthalten ist. Auch haben wir dort schon darauf hingewiesen, dass die Erzählung von dem Hader zwischen Atreus und Thyestes und den Greueln, welche daraus hervorgehen, religiösen Character an sich trägt und den Achäischen Stammesmythus in sich schliesst. Diese Erzählung, in den verschiedenen Berichten mannigfaltig variirt, lautet bei Aeschylus, dem ältesten Gewährsmanne, der sie dem Aigisthos in den Mund legt, folgendermassen:

Ἀτρεὺς γὰρ ἄρχων τῆσδε γῆς, τούτου πατὴρ,
πατέρα Θυέστην τὸν ἐμὸν, ὡς τορῶς φράσαι,
αὐτοῦ δ' ἀδελφὸν, ἀμφίλεκτος ὢν κράτει,
ἠνδρηλάτησεν ἐκ πόλεώς τε καὶ δόμων.
καὶ προστρόπαιος ἑστίας μολὼν πάλιν
τλήμων Θυέστης μοῖραν ηὗρετ' ἀσφαλῆ
τὸ μὴ θανὼν πατρῷον αἱμάξαι πέδον.
αὐτοῦ ξένια δὲ τοῦδε δύσθεος πατὴρ
Ἀτρεὺς προθύμως μᾶλλον ἢ φίλως, πατρὶ
τῷμῷ, κρεουργὸν ἦμαρ εὐθύμως ἄγειν
δοκῶν, παρέσχε δαῖτα παιδείων κρεῶν.
τὰ μὲν ποδήρη καὶ χερῶν ἄκρους κτένας

ἔθρυπτ' ἄνωθεν ἀνδρακὰς καθήμενος
ἄσημ' · ὁ δ' αὐτῶν αὐτίκ' ἀγνοίᾳ λαβὼν
ἔσθει βορὰν ἄσωτον, ὡς ὁρᾷς, γένει [1]).

Also in einem Streite um die Herrschaft wird Thyestes von Atreus vertrieben, kehrt aber als ἱκέτης zurück. Zu einem Gastmahle eingeladen verzehrt er seinen eigenen Sohn, den Atreus ihm vorgesetzt hatte.

Einen Grund für die That des Atreus führt Aeschylus nicht an. Nach Euripides [2]) und Andern hatte Thyestes die Frau des Atreus verführt und ein goldvliessiges Lamm sich angeeignet.

Es leuchtet gleich ein, dass diese Motive der That des Atreus, welche in andern Quellen [3]) noch weiter ausgesponnen werden, uns nichts angehen. Denn theils kennt sie Aeschylus nicht, theils wissen wir schon, dass sie dem Achäischen Mythus durchaus fremd sind. Vermuthen lässt sich, dass das goldvliessige Lamm, welches an das goldene Vliess der Argonautensage erinnert, wie dort, so auch hier durch Einfluss der Aeolischen Mythologie eingedrungen ist; denn Aeoler waren einst auch in Argolis mächtig gewesen [4]). Nehmen wir nun aber auch den Mythus, so wie ihn Aeschylus bietet, so lässt sich nicht verkennen, dass er äusserlich ganz die Färbung einer historischen Tradition angenommen hat, die natürlich beseitigt werden muss. Thun wir dies, so bleibt nichts bestehen, als dass Atreus den Sohn des Thyestes schlachtet, dieser ihn verzehrt. Die Zahl von drei Personen, die wir aus dem Lykaonischen Mythus kennen, liegt also auch hier vor; doch

---

1) Aeschyl. Agam. 1583 ff.
2) Eur. Electr. 699 ff.
3) S. Hyg. f. 86.
4) I. S. 252.

ist ihr Verhältnis zu einander verschieden. Denn freilich entspricht dem verzehrenden Zeus Thyestes, dem schlachtenden Lykaon Atreus; aber beide sind Brüder, und Atreus schlachtet nicht den eigenen Sohn, sondern den Sohn des Thyestes. Diese Verschiebung des Zusammenhangs ist offenbar eine Folge davon, dass der Mythus aus der Sphäre des Göttlichen gänzlich entrückt und in eine rein menschliche hinübergetreten ist. Als Geschichte eines menschlichen Herrschergeschlechtes aufgefasst konnte der Mythus nicht berichten, dass Atreus seinen eigenen Sohn geschlachtet und dem Thyestes vorgesetzt habe; denn wie hätte sich eine so unnatürliche That nur einigermassen befriedigend motiviren lassen? Bei dem Mythus von Tantalos ging dies noch an, da dort der Verzehrende eine Gottheit ist, obwohl man an der Mannigfaltigkeit der Formen, die der Mythus angenommen hat, deutlich merkt, welche Scrupel die unnatürliche Handlung auch da hervorgerufen hat. Aber wie konnte Atreus, wenn er seinem Bruder ein Leid anthun oder aus irgend einem Grunde einen Act der Rache an ihm üben wollte, zu diesem Zwecke seinen eigenen Sohn tödten? Berichtete nun dennoch, wie sich nicht bezweifeln lässt, die Ueberlieferung ursprünglich, dass der Geschlachtete der Sohn des Atreus gewesen sei, so musste — wir räsonniren hier im Geiste derer, welche den überkommenen Mythus umbildeten — ein Irrthum vorliegen, der zu berichtigen war (vgl. oben S. 22). Das Weitere ergab sich von selbst. Die Glieder eines königlichen Geschlechtes können, wenn sie mit einander hadern, um nichts Anderes sich streiten als um die Herrschaft, und Atreus und Thyestes waren ja Brüder, die dem Throne gleich nahe standen. Freilich ist diese Brüderschaft nur eine Andeutung der ursprünglichen Identität der beiden

mythischen Wesen, die bei Lykaon durch den Namen ausgedrückt war, aber davon hat der Mythus auf dem historischen Boden, auf den er sich gestellt hat, keine Ahnung mehr, obgleich die Namen noch eine Andeutung davon enthalten. Denn Ἄτρεύς, der Unerschütterliche, nicht Zitternde [1]), deutet eben so wohl wie Θυέστης (von θύω. vgl. θυέλλα) auf den furchtbaren, im Winter stürmenden chthonischen Gott.

Bei diesen Andeutungen für die Interpretation lassen wir es bewenden und wollen nur noch auf einen Punct aufmerksam machen, der für das Ganze von Interesse ist. Ergibt sich nämlich im Allgemeinen schon aus der genauen Uebereinstimmung mit dem Lykaonischen Mythus auch hier wieder der Schluss, dass die Gebräuche jenes Cultes ehemals in gleicher Weise zu Mykene geübt wurden, so haben wir dafür noch in einem einzelnen Zuge des Mythus eine sehr beachtenswerthe Bestätigung. Thyestes wird nämlich stets als ein Verbannter und Flüchtling dargestellt sowohl vor als nach der Greuelthat des Atreus [2]). Namentlich für das Letztere liegt in dem umgearbeiteten Zusammenhange kein genügender Grund vor; um so mehr muss es als ein aus alter Ueberlieferung stammender Zug gelten. Es kann also nicht zweifelhaft sein, dass Thyestes hier als der Lykos erscheint, wie wir ihn in dem Arkadischen Culte kennen gelernt haben. Was dort also in der Hülle des Symbols sich darstellt, wird hier, wo die Umwandlung des Mythus in eine gewöhnliche Regenten-

---

1) Diese Erklärung des Namens liegt am nächsten. Will man ihn mit Hoffmann Ztschr. f. Alterth. 1838 S. 1130 lieber mit dem Lat. ater zusammenstenstellen, so können wir vom mythologischen Standpuncte aus dagegen nichts zu erinnern haben.

2) Aeschyl. Agam. 1605 f., Hyg. f. 88.

geschichte der Beibehaltung des Symbols nicht günstig war, in eigentlicher unbildlicher Rede erzählt — uns ein nicht zu verachtender urkundlicher Beweis für die Richtigkeit unserer frühern Entwicklung nicht nur im Allgemeinen, sondern auch hinsichtlich des besondern Umstandes, dass nicht der schlachtende Priester, sondern der von dem Fleische des getödteten Knaben kostende Festgenosse die Verbannung erleiden musste (oben S. 104 f.).

Schliesslich theilen wir noch zur Vergleichung Gerhard's Deutung mit. Der Leser wird daraus von neuem erkennen, zu welchen Verkehrtheiten die besonders von Forchhammer in Schwung gebrachte Auffassung der Mythen als physischer Allegorieen führt:

„Mittelpunct dieses entsetzlichen Sagengewebes ist jenes dem Vliess des Athamas vergleichbare Goldlamm, dessen fruchtbare Regenkraft dem Atreus als unbeweglichem Sonnenhimmel bleibt, bis der Stürmer Thyestes, wegen Dürre zurückgewiesen, mit des Atreus Weib, Aerope dem Lufthauch, buhlt und der Regenwidder Hülfe durch ihn erhält. Darauf tritt Thyestes sturmbringende Herrschaft ein; Helios wendet sich ab: mythisch vor des Thyestes Greueln, in physischer Deutung wegen der Sonnenwende des niedersteigenden Lichtgotts“ [1]).

---

§ 10.

Athamas und Phrixos.

Mit diesem Mythus werden wir auf die verwickelte

---

[1]) Gerhard Gr. Myth. II. S. 180 f.

Argonautensage geführt, deren Aufklärung bekanntlich O. Müller in seiner Schrift über Orchomenos versucht hat. Die Verdienste, die er sich dadurch erworben hat, zu schmälern, kommt uns nicht in den Sinn. Wir erkennen gern an, dass das Buch nicht nur für seine Zeit eine grosse Bedeutung hat, sondern Vieles enthält, was noch heutigen Tages festgehalten werden muss. Allein es lässt sich nicht erwarten, dass der erste Versuch, die Heroensage kritisch und exegetisch zu bearbeiten und daraus Resultate für die Religion und Geschichte zu gewinnen, in allen Stücken befriedigend hätte ausfallen können, zumal da, was man über dem berühmten Namen leicht vergisst, dieser Versuch von einem jungen Manne herrührt, der eben erst seine akademischen Studien beendet hatte. Da konnte die Methode noch nicht zu einer so bewussten Durchbildung gediehen sein, die Grundgedanken sich noch nicht so abgeklärt haben, dass nicht Irrthümer in grosser Zahl sich hätten einschleichen müssen. Zu diesen rechne ich besonders, dass in der Argonautensage Alles auf den Stamm der Minyer bezogen wird, obgleich die Tradition selbst, noch mehr aber jede eindringende Untersuchung ergibt, dass andere Stämme, namentlich Aeoler und Achäer, bedeutenden Antheil an der Sage haben. In Zusammenhang damit steht der Irrthum, dass uralte Gebräuche beim Tempel des Laphystischen Zeus als der Mittelpunct betrachtet werden, an welchen sich die gesammte Sage angeschlossen haben soll[1]), obgleich doch schon eine oberflächliche Betrachtung der Ueberlieferung klar macht, was jeder mit Verständnis begleitete Blick in den Gehalt derselben bestätigt, dass der Mythus von Iason mit dem Athamantischen gar nichts zu thun hat,

---

[1]) Orch. S. 163. 265.

sondern nur durch den angeblichen Ursprung des goldenen Vliesses in einen losen Zusammenhang mit diesem verarbeitet ist.

Von diesem Gesichtspuncte, der gleich hier und in dem folgenden Buche seine weitere Rechtfertigung finden wird, ausgehend betrachten wir den Mythus von Athamas und Phrixos, ohne vorläufig auf jenen Zusammenhang näher einzugehen. Apollodor, dessen Bericht wir auch hier zum Grunde legen, gibt ihn auch ganz getrennt von dem Jasonischen.

I. *Τῶν δὲ Αἰόλου παίδων Ἀθάμας, δυνασεύων Βοιωτίας, ἐκ Νεφέλης τεκνοῖ μὲν παῖδα Φρίξον, θυγατέρα δὲ Ἔλλην. αὖθις δὲ Ἰνὼ γαμεῖ, ἐξ ἧς αὐτῷ Λέαρχος καὶ Μελικέρτης ἐγένοντο. Ἐπιβουλεύουσα δὲ Ἰνὼ τοῖς Νεφέλης τέκνοις, ἔπεισε τὰς γυναῖκας τὸν πυρὰν φρύγειν. λαμβάνουσαι δὲ κρύφα τῶν ἀνδρῶν τοῦτο ἔπρασσον. γῆ δὲ πεφρυγμένους πυροὺς δεχομένη καρποὺς ἐτησίους οὐκ ἀνεδίδου. διὸ πέμπων ὁ Ἀθάμας εἰς Δελφοὺς ἀπαλλαγὴν ἐπυνθάνετο τῆς ἀφορίας. Ἰνὼ δὲ τοὺς πεμφθέντας ἀνέπεισε λέγειν, ὡς εἴη κεχρησμένον, παύσασθαι τὴν ἀκαρπίαν, ἐὰν σφαγῇ Διὶ ὁ Φρίξος. τοῦτο ἀκούσας Ἀθάμας, συναναγκαζόμενος ὑπὸ τῶν τὴν γῆν κατοικούντων, τῷ βωμῷ παρέστησε Φρίξον· Νεφέλη δὲ μετὰ τῆς θυγατρὸς αὐτὸν ἀνήρπασε, καὶ παρὰ Ἑρμοῦ λαβοῦσα χρυσόμαλλον κριὸν ἔδωκεν· ἐφ᾽ οὗ φερόμενοι δι᾽ οὐρανοῦ τὴν μεταξὺ γῆν ὑπερέβησαν καὶ θάλασσαν. ὡς δὲ ἐγένοντο κατὰ τὴν μεταξὺ κειμένην θάλασσαν Σιγείου καὶ Χερρονήσου, ὤλισθεν εἰς τὸν βυθὸν ἡ Ἔλλη· κἀκεῖ θανούσης αὐτῆς, ἀπ᾽ ἐκείνης Ἑλλήσποντος ἐκλήθη τὸ πέλαγος.*

II. *Φρίξος δὲ ἦλθεν εἰς Κόλχους, ὧν Αἰήτης ἐβασίλευε παῖς Ἡλίου καὶ Περσηΐδος, ἀδελφὸς δὲ Κίρκης καὶ Πασιφάης, ἣν Μίνως ἔγημεν· οὗτος αὐτὸν ὑποδέχεται καὶ μίαν τῶν θυγατέρων Χαλκιόπην δίδωσιν· ὁ δὲ τὸν χρυσόμαλλον κριὸν Διὶ θύει Φυξίῳ, τὸ δὲ τούτου δέρας*

Αἰήτῃ δίδωσιν, ἐκεῖνος δὲ αὐτὸ περὶ δρῦν ἐν Ἄρεος ἄλσει καθήλωσεν. Ἐγένοντο δὲ ἐκ Χαλκιόπης τῆς Αἰήτου τέσσαρες Φρίξῳ παῖδες, Ἄργος, Μέλας, Φρόντις, Κυτίσωρος.

III. *Ἀθάμας δὲ ὕστερον διὰ μῆνιν Ἥρας καὶ τῶν ἐξ Ἰνοῦς ἐστερήθη παίδων· αὐτὸς μὲν γὰρ μανεὶς ἐτόξευσε Λέαρχον, Ἰνὼ δὲ Μελικέρτην μεθ' ἑαυτῆς εἰς πέλαγος ἔρριψεν. Ἐκπεσὼν δὲ τῆς Βοιωτίας, ἐπυνθάνετο τοῦ θεοῦ, ποῦ κατοικήσει; χρησθέντος δὲ αὐτῷ κατοικεῖν ἐν ᾧπερ ἂν τόπῳ ὑπὸ ζώων ἀγρίων ξενισθῇ, πολλὴν χώραν διελθὼν ἐνέτυχε λύκοις προβάτων μηροὺς νεμομένοις· οἱ δὲ θεωρήσαντες αὐτὸν, ἃ διηροῦντο ἀπολιπόντες ἔφυγον. Ἀθάμας δὲ κτίσας τὴν χώραν Ἀθαμαντίαν ἀφ' ἑαυτοῦ προσηγόρευσε, καὶ γήμας Θεμιστὼ τὴν Ὑψέως ἐγέννησε Λεύκωνα, Ἐρύθριον, Σχοινέα, Πτῶον* [1]).

Der Mythus bedarf einer besonders sorgfältigen Behandlung, da theils durch den Zusammenstoss mehrerer Stammessagen, theils durch die Aufnahme historischer und explicativer Mythengebilde der ursprüngliche Kern sehr verdunkelt ist, und vielfache dichterische Bearbeitung die Verwirrung noch vermehrt hat [2]). Doch werden wir zuvor einige Deutungsversuche zu beleuchten haben, welche im Sinne jener Richtung, die im Mythus vorzugsweise Naturallegorie sucht, gemacht worden sind. Diese Richtung glaubte hier ganz besonders festen Boden unter den Füssen zu haben, weil die Ge-

---

[1]) Apollod. I, 9, 1. 2. Der bessern Uebersicht wegen haben wir durch die vorgesetzten Zahlen die natürlichen Abschnitte der Erzählung bezeichnet.

[2]) Man braucht nur Hyg. f. 1—4 mit Apollodor's Erzählung zu vergleichen, wenn man sehen will, welche arge Verwilderung den Mythus mit der Zeit ergriffen hat. Eine Zusammenstellung und kritische Vergleichung der verschiedenen Berichte kann darum auch zu nichts führen.

mahlin des Athamas, Nephele, deren Name ganz unzweifelhaft die Wolke bedeutet, auf den ersten Blick kaum einen andern Sinn, als die allegorische Darstellung eines physischen Processes oder Phänomens in dem Mythus vermuthen lässt. So hat denn Lauer [1]), im Anschluss an Gerhard [2]), der indessen den Namen Phrixos durch „Regenschauer" übersetzt, folgendermassen gedeutet: Athamas, Sohn des Aiolos (des bunten Himmels) zeugt mit Nephele (Wolke) den Φρίξος (Wolke) und die Ἔλλη (leuchtende Wolke). Adoptirt und weiter ausgeführt ist diese Deutung von Preller, der sich so vernehmen lässt:

„Athamas ist das mythische Bild eines alten Zeusdienstes der Thessalischen und Böotischen Minyer, der mit dem des Lykäischen Zeus in Arkadien grosse Aehnlichkeit gehabt haben muss. Es ist der finstere Zeus der Stürme und des Winters, aber auch der milde und freundliche des lichten Frühlingshimmels. Als winterlich finsterer Gott hiess er Laphystios, unter welchem Namen er auf dem rauhen und hohen Gebirge über Koroneia und in der Gegend von Iolkos verehrt wurde. Dann fordert er blutige Menschenopfer vom Geschlechte der Athamantiden, das ganz als ein priesterliches und königliches dieses bestimmten Zeusdienstes erscheint, daher sein mythischer Urheber Athamas mit seinen Söhnen, ja mit seiner eigenen Stimmung und mit seinem eigenen Leibe dasselbe leiden muss, was jene finstern Gebräuche vorschrieben. Als gütiger Gott des Lichtes und des Frühlings, wo die Sonne wiederkehrt und be-

---

1) Lauer Syst. S. 219. 406.

2) Gerhard Phrixos der Herold. Berlin 1842. Die Abhandlung ist mir augenblicklich nicht zur Hand.

fruchtende Regengüsse das Land erquicken, ist er Phyxios, ein Gott der Gnade und Zuflucht, der das ihm bestimmte Opfer auf wunderbare Weise in das ferne Sonnenland des Lichtes entrückt oder es durch die Dazwischenkunft wohlthätiger Heroen errettet. Und diese Vorstellungen und Gebräuche des alten Gottesdienstes waren namentlich in der Gegend von Iolkos so festgewurzelt, dass sie noch zur Zeit der Perserkriege und später in voller Uebung bestanden. (Folgt eine kurze Relation aus der unten besprochenen Stelle des Herodot). — Daraus erklärt sich die gewöhnliche Böotische Sage von Athamas und seinen beiden Frauen, der guten Mutter Wolke und der bösen Stiefmutter Ino. Von der Wolke (Nephele) hat Athamas die beiden Kinder Phrixos und Helle, wahrscheinlich Bilder des befruchtenden Regens und des milden Lichtes, wie ihn Zeus im Frühling spendet, der wohlbekannte Wolkensammler der lichten Höhen. Ino hat vom Athamas den Learchos und Melikertes geboren. Als Stiefmutter, die in vielen Griechischen Sagen das böse Princip der Familie ist, stellt sie den Kindern der Wolke nach und weiss es durch List dahin zu bringen, dass Athamas den Phrixos seinem Gotte, dem Zeus Laphystios opfern will. Da rettet ihn Zeus oder Hermes oder Nephele, indem sie einen goldenen Widder senden, der Phrixos und Helle durch die Luft und übers Meer nach Aia entführt. Die zartere Helle fällt unterwegs ins Meer, wodurch der Hellespont zu seinem Namen gekommen ist. Phrixos erreicht glücklich das ferne Eiland des Lichtes, wo er den Widder dem Zeus Phyxios opfert und das goldene Vliess des Widders dem Aietes, d. h. dem Könige von Aia übergibt, der es im Haine des Ares d. h. des blutigen Schreckens aufhängt, wo ein grässlicher Drache es bewacht. Der Widder ist so beständig (?) das Sym-

bol der befruchtenden Wolke, dass er auch hier nicht wohl eine andere Bedeutung haben kann.“ [1])

Was nun zuvörderst die Angaben Preller's über die Bedeutung des Zeus Laphystios und Phyxios betrifft, so sind dieselben rein aus der Luft gegriffen. Von dem Zeus Phyxios wissen wir kaum etwas Anderes als den Namen, der aber doch offenbar nicht die geringste Beziehung auf das Licht und den Frühling enthält, und dass Zeus Laphystios der Gott der Stürme und des Winters sein soll, geht doch mindestens aus Preller's Deutung des Mythus von Athamas nicht hervor. Um sodann einzusehen, was für Zumuthungen Preller mit seinen Deutungen dem gesunden Menschenverstande macht, braucht man mit denselben nur einmal den Mythus in seinem Zusammenhange, den man doch nicht gänzlich ignoriren darf, durchzugehen. Nach ihm sagt dann derselbe Folgendes:

Das „mythische Bild eines alten Zeusdienstes der Thessalischen und Böotischen Minyer“ zeugt mit der „Wolke“ den „befruchtenden Regen“ und das „milde Licht“. Der Vater will den „befruchtenden Regen“ opfern. Doch dieser sammt seiner Schwester, dem „milden Lichte“, wird auf der „befruchtenden Wolke“ in das „ferne Eiland des Lichtes“ entführt. Unterwegs fällt das „milde Licht“ in das Meer und kommt um; der „befruchtende Regen“ aber erreicht das „Eiland des Lichtes“, schlachtet die „befruchtende Wolke“ und übergibt das Fell derselben dem Könige von Aia, der es im Haine des „blutigen Schreckens“ aufhängt.

Die etwas abweichende Deutung Lauer's sich in ähnlicher Weise auszuführen überlassen wir dem Leser.

---

[1]) Preller Gr. Myth. II. S. 209 ff. Ich habe kein Wort in seiner Darstellung geändert.

Eine weitere Widerlegung dieser Phantasmagorieen, die mit dem eigenen Ausspruch Preller's, dass „auf Logik doch auch in mythologischen Untersuchungen immer zu achten sei", gar seltsam contrastiren, möchte nun zwar ganz überflüssig erscheinen; doch wollen wir noch Folgendes bemerken. Den Namen des Phrixos auf den Regen zu beziehen, kann doch der Ausdruck Pindar's [1]) φρίσσοντες ὄμβροι nicht berechtigen; es müsste nachgewiesen werden, dass φρίσσειν im gewöhnlichen Sprachgebrauch vom Regen gesagt werde. Aiolos für etwas Anderes als den Heros eponymos des Aeolischen Stammes zu nehmen, ist bodenlose Willkür. Die Bedeutung der Helle ist vollständig erschöpft durch den Zusatz, dass nach ihr der Hellespontos genannt sei, an welchem jeder kundige Mytholog sogleich den etymologischen Mythus erkennt, der aus dem Localnamen, dessen ursprüngliche Bedeutung zu erforschen nicht Aufgabe der Mythologie ist [2]), die eponyme Heroine geschaffen und in dem Zusammenhange unserer Sage, seitdem das Ziel der Argonautenfahrt und folglich auch der Flucht des Phrixos an die Küsten des Schwarzen Meeres verlegt war, einen bequemen Platz sich einzunisten gefunden hat. Den Widder als Symbol der befruchtenden Wolke zu fassen zeugt von Unklarheit über den Begriff des Symbols überhaupt, da das Bedürfnis des symbolischen Ausdrucks nur da vorliegt, wo es gilt ein Nichtsinnliches, Abstractes, Allgemeineres, für welches der kyriologische Ausdruck nicht zu Gebote steht, zu bezeichnen. Obendrein ist kein Grund abzusehen, warum in einem und demselben Mythus derselbe Ge-

---

1) Pind. Pyth. IV, 144.

2) Vielleicht bedeutet er nichts weiter als „Meerenge", von εἰλέω, εἴλλω und πόντος.

genstand einmal personificirt, das andere Mal symbolisch durch ein Thier bezeichnet worden sein soll; konnte doch Nephele ihre Kinder selbst entführen, wenn einmal der Wolke dieses Geschäft überwiesen werden sollte. Kurz, von welcher Seite her man diese Deutung auch betrachten mag, es ergibt sich immer eine solche Menge von Verkehrtheiten aller Art, dass man nicht begreift, wie die Urheber derselben nur einen Augenblick an ihre Richtigkeit haben glauben können.

Unsererseits beginnen wir die kritische Behandlung des Mythus, an welche, wie gewöhnlich, keiner der Deuter gedacht hat, mit der Bemerkung, dass der zweite Abschnitt der Erzählung hier gänzlich auszusondern ist, da derselbe die Hauptperson Athamas gar nicht berührt und offenbar nur zur Verbindung unsers Mythus mit dem Iasonischen dient.

Im Uebrigen haben wir erst die historischen Verhältnisse in Erinnerung zu bringen [1]), welche auf die Gestaltung des Mythus, so wie er vorliegt, von Einfluss gewesen sind. Der Cult des Zeus Laphystios, an welchen derselbe sich anschliesst, findet sich an zwei verschiedenen Stellen, zu Alos in Pythia und auf dem Berge Laphystion nahe bei Koroneia in Böotien. Da nun an beiden Stätten auch die Sage von Phrixos local ist, so kann es nicht zweifelhaft sein, dass eine Uebertragung des Cultus und Mythus von dem einen Orte nach dem andern stattgefunden hat. Dass Alos für die ältere Heimat gelten muss, ergibt sich aus der Thatsache, dass die Achäer, denen er ursprünglich angehört, von Phthia aus nach Böotien gewandert sind [2]), und wenn unser Mythus, der den Athamas einen Herr-

---

[1]) Vgl. I. S. 228 f. 234.

[2]) I. S. 230 ff.

scher Böotiens nennt und von seiner Flucht aus Böotien redet, das Umgekehrte auszusagen scheint, so wird dieser Widerspruch gleich seine Lösung finden. In Phthia hatten vor den Achäern die Aeoler gesessen, und der historische Mythus von Peleus Flucht nach Phthia, welcher die Thatsache der Occupation dieses Landstrichs durch erstere berichtet, deutet auch zugleich an, dass eine Verschmelzung beider Stämme sich hier vollzogen habe [1]), deren Spuren sich auch sonst vielfach kundgeben, namentlich auch in dem Umstande, dass bei der Auswanderung nach Kleinasien die Achäer geradezu den Namen Aeoler führen.

Was nun die Persönlichkeit des Athamas betrifft, so ist der Name ursprünglich ein Localname; denn die Angabe, dass er Athamantia nach sich benannt habe, ist nach einem durchgreifenden mythologischen Gesetze ohne Weiteres umzukehren [2]). Die genannte Localität könnte man in Böotien zu finden meinen, wo ein πεδίον Ἀθαμάντιον erwähnt wird [3]); doch da nicht nur unser Mythus dieselbe deutlich ausserhalb Böotiens sucht, sondern auch die vorhin erwähnten historischen Verhältnisse als die ältere Heimat des Helden Thessalien erkennen lassen, so wird das in Phthia belegene Ἀθαμάντιον πεδίον und der Berg Ἀθάμας eben dort [4]) gegründeteren Anspruch darauf machen dürfen, unserm Heros den Namen geliehen zu haben. Doch soll dieser Name denselben keineswegs als einen blossen Repräsentanten jener Localität bezeichnen; die Angabe,

---

1) I. S. 221 ff.

2) I. S. 22.

3) Paus. IX, 24, 3. Steph. Byz. s. v. Ἀχραιφία.

4) Apoll. Rh. II, 516. Plin. N. H. IV, 8. vgl. Heyne Obss. ad Apollod. p. 57.

dass er Sohn des Aiolos gewesen sei, sagt vielmehr deutlich, dass er als ein Repräsentant der in jener Gegend ehemals sesshaften Aeoler zu betrachten ist. Daraus würde nun der Schluss gezogen werden können, dass der Cult des Zeus Laphystios ursprünglich den Aeolern angehört habe, wenn wir denselben nicht bereits als Eigenthum der Achäer kännten und durch die oben dargelegten Umstände zu der Einsicht gebracht würden, dass die Achäer einen Helden, der sie und ihren Cult in erster Linie angeht, recht wohl einen Sohn des Aiolos nennen konnten, wenn sie nicht vielleicht einen von ihnen schon vorgefundenen rein Aeolischen Heros adoptirt hatten.

Athamas ist also zunächst ein historischer Heros, ein Repräsentant der mit Aeolern verschmolzenen Phthiotischen Achäer. In der That enthält auch sein Mythus mehrere Züge rein historischer Bedeutung. Seine angebliche Herrschaft in Böotien ist ein Ausdruck für die zeitweilige Sesshaftigkeit des Achäisch-Aeolischen Stammes in diesem Lande. Dem entspricht seine Verheirathung mit Ino, einer Tochter des Kadmos; denn die Kadmeeer, welche vorher Böotien inne hatten, mussten vor jenem Stamme weichen [1]). Die Namen seiner Söhne, Leukon, Erythrios, Schoineus, Ptoos, sind Böotischen Localitäten entlehnt [2]); doch deutet deren mütterlicher Grossvater Hypseus, Sohn des Peneios und König der Lapithen, zugleich darauf, dass Thessalien die Urheimat war, was noch viel verständlicher damit ausgedrückt ist, dass Athamas aus Böotien vertrieben sein und in Thessalien sich angesiedelt haben soll, da offen-

---

1) I. S. 233 ff.

2) Leukon weist auf den Kopaischen See, der auch *Λευκωνὶς λίμνη* hiess. Steph. Byz. s. v. *Κῶπαι*.

bar hier das an zahlreichen Beispielen von mir früher nachgewiesene Gesetz der Rückwanderung eingewirkt hat, und folglich die vom Mythus angegebene Richtung der Wanderung umzudrehen ist [1]).

Dass indessen nicht der ganze Mythus aus historischen Vorgängen sich erklären lässt, dass er vielmehr überwiegend religiösen Gehaltes ist, liegt auf der Hand, und wir dürfen auch keinen Widerspruch erwarten, wenn wir, auf die unverkennbare und auch schon von Andern hervorgehobene Aehnlichkeit mit den Mythen von Lykaon und Tantalos und auf den nachgewiesenen historischen Ursprung des Cultes gestützt, den religiösen Stammesmythus der Achäer im Voraus als den eigentlichen Kern desselben bezeichnen. Doch hat derselbe auch nach Ausscheidung der historischen Beziehungen, welche eingedrungen sind, noch besondere Eigenthümlichkeiten aufzuweisen, deren Gründe zu ermitteln sind, ehe wir auf die Deutung selbst eingehen können. Dazu bietet eine Stelle Herodot's eine unentbehrliche Handhabe; sie lautet:

Ἐς Ἅλον δὲ τῆς Ἀχαιΐης ἀπικομένῳ Ξέρξῃ οἱ κατη-

---

[1]) Paus. IX, 34, 7 sagt auch geradezu, dass Athamas nach Böotien eingewandert sei und sich in der Gegend des Berges Laphystion niedergelassen habe. — Preller in seiner öfter erwähnten Rec. S. 174 erlaubt sich den Ausspruch, dass das Gesetz der Rückwanderung in solcher Ausdehnung, wie ich wolle, nicht zugegeben werden könne. Hier bietet sich ein neues Beispiel dafür, und mir sind noch manche andere bekannt, die an ihrem Orte besprochen werden sollen. Es zeigt sich aber eine feine Manier des Mannes darin, dass er über eine bis dahin ihm und der gesammten Wissenschaft unbekannte Thatsache, ohne irgend einen Grund anzugeben, mit der Miene überlegenen Wissens abspricht und gleich hinterher in einer Weise darüber referirt, die deutlich zeigt, dass er mich gröblich misverstanden hat.

γεμόνες τῆς ὁδοῦ βουλόμενοι τὸ πᾶν ἐξηγέεσθαι ἔλεγόν οἱ ἐπιχώριον λόγον, τὰ περὶ τὸ ἱρὸν τοῦ Λαφυστίου Διὸς, ὡς Ἀθάμας ὁ Αἰόλου ἐμηχανήσατο Φρίξῳ μόρον σὺν Ἰνοῖ βουλεύσας, μετέπειτεν δὲ ὡς ἐκ θεοπροπίου Ἀχαιοὶ προτιθεῖσι τοῖσι ἐκείνου ἀπογόνοισι ἀέθλους τοιούσδε. ὃς ἂν ᾖ τοῦ γένεος τούτου πρεσβύτατος, τούτῳ ἐπιτάξαντες ἔργεσθαι τοῦ πρυτανηΐου αὐτοὶ φυλακὰς ἔχουσι (λήϊτον δὲ καλέουσι τὸ πρυτανήϊον οἱ Ἀχαιοί), ἢν δὲ ἐσέλθῃ, οὐκ ἔστι ὅκως ἔξεισι πρὶν ἢ θύσεσθαι μέλλῃ. ὥς τ' ἔτι πρὸς τούτοισι πολλοὶ ἤδη τῶν μελλόντων τούτων θύσεσθαι δείσαντες οἴχοντο ἀποδράντες ἐς ἄλλην χώρην, χρόνου δὲ προϊόντος ὀπίσω κατελθόντες ἢν ἁλίσκωνται ἐσελθόντες ἐς τὸ πρυτανήϊον, ὡς θύσεταί τε ἐξηγέοντο στέμμασι πᾶς πυκασθεὶς καὶ ὡς σὺν πομπῇ ἐξαχθείς. ταῦτα δὲ πάσχουσι οἱ Κυτισσώρου τοῦ Φρίξου παιδὸς ἀπόγονοι, διότι καθαρμὸν τῆς χώρης ποιευμένων Ἀχαιῶν ἐκ θεοπροπίου Ἀθάμαντα τὸν Αἰόλου καὶ μελλόντων μιν θύειν ἀπικόμενος οὗτος ὁ Κυτίσσωρος ἐξ Αἴης τῆς Κολχίδος ἐρρύσατο, ποιήσας δὲ τοῦτο τοῖσι ἐπιγενομένοισι ἐξ ἑωυτοῦ μῆνιν τοῦ θεοῦ ἐνέβαλε. Ξέρξης δὲ ταῦτα ἀκούσας ὡς κατὰ τὸ ἄλσος ἐγένετο, αὐτὸς δὲ ἔργετο αὐτοῦ καὶ τῇ στρατιῇ πάσῃ παρήγγειλε, τῶν τε Ἀθάμαντος ἀπογόνων τὴν οἰκίην ὁμοίως καὶ τὸ τέμενος ἐσέβετο [1]).

Ein merkwürdiger Bericht, dessen Schwierigkeiten aufzuhellen noch Niemand versucht hat. So viel ist klar, die Wegweiser erzählten dem Xerxes zweierlei, einmal den Mythus von Athamas und Phrixos, dessen Inhalt aber Herodot nur ganz kurz andeutet, sodann von einem noch üblichen Cultusgebrauche. Dieser bestand im Wesentlichen darin, dass nach alter Satzung der Aelteste aus dem Geschlechte des Athamas unter gewissen Bedingungen den Opfertod erleiden musste.

[1]) Herod. VII, 197.

Diese Satzung wird aber nicht mit dem Mythus von Athamas und Phrixos in Beziehung gesetzt, sondern auf eine angeblich beabsichtigte Opferung des Athamas selbst, von welcher der gewöhnliche Mythus nichts weiss, zurückgeführt. Das ist schon sehr auffällig; denn dass zwischen der beabsichtigten Opferung des Phrixos und der auf den Nachkommen des Athamas ruhenden Verpflichtung ein Zusammenhang existirt, kann doch wohl nicht bezweifelt werden. Ferner ist in dem Berichte über das herkömmliche Verfahren ein Widerspruch. Dem Aeltesten des Geschlechtes, heisst es, wird verboten das Prytaneum zu betreten; thut er es dennoch, so lässt man ihn nicht eher heraus, als bis er geopfert werden soll. Er braucht sich also nur von dem Prytaneum fernzuhalten, um der Opferung zu entgehen; dennoch sollen viele aus Furcht vor dem Opfertode in ein fremdes Land entflohen sein, offenbar ganz unnöthiger Weise. Und kehren sie zurück, so haben sie auch gar nichts durch die Flucht gewonnen; denn noch immer droht ihnen, wenn sie das Prytaneum betreten, dasselbe Schicksal wie vorher. Es bleibt auch ganz unverständlich, weshalb gerade das Betreten des Prytaneums so üble Folgen nach sich ziehen soll. Kurz, Herodot's Bericht ist unklar und ungenau; das Thatsächliche scheint sich so zu verhalten:

Der Cult des Zeus Laphystios musste nach uraltem Brauch mit einem Menschenopfer begangen werden, und auf dem Geschlechte des Athamas ruhte die Verpflichtung, dass, so oft das Fest wiederkehrte, der jedesmalige Aelteste des Geschlechtes den Opfertod erleiden musste. Die Zeit hatte diesen barbarischen Gebrauch gemildert, dergestalt, dass man dem Opfer gestattete sich durch die Flucht zu retten. Die später erfolgte Rückkehr ignorirte man zwar, doch galt der Heimge-

kehrte für bürgerlich todt, durfte sich im Prytaneum, dem Mittelpuncte des Gemeindelebens, nicht blicken lassen. Geschah dieses dennoch, hatte er so das ihm zu seiner Rettung gewährte Incognito gebrochen, so glaubte man, ohne die Rache des Gottes auf die ganze Gemeinde herabzuziehen, diesem sein Recht nicht länger vorenthalten zu dürfen, und vollzog das Opfer wirklich. Dieses gemilderte Verfahren, nicht den ursprünglichen Gebrauch suchte die Volkssage dadurch prototypisch zu motiviren, dass sie erzählte, auch der Ahnherr des Geschlechtes sei der Opferung durch seinen aus Aia heimkehrenden Enkel Kytissoros entzogen — eine Wendung, die dem gewöhnlichen Mythus von der Flucht des Phrixos nach Aia entlehnt war — und sie meinte zugleich, da der Sinn der Opferung selbst ihr schon völlig abhanden gekommen war, die auf den Nachkommen des Geschlechtes ruhende Verpflichtung zur Opferung aus dem Zorn des Gottes über die Entziehung jenes ihm aus einem beliebigen Grunde (in Folge einer Weissagung) zugedachten Opfers ableiten zu müssen.

Wenden wir uns von hier aus wieder zu unserm Mythus zurück, so ergibt sich, dass die Rettung und Flucht des Phrixos ebenfalls ein prototypisches Abbild des spätern gemilderten Verfahrens ist, da, wie die stammverwandten Mythen zeigen, ursprünglich Phrixos den Opfertod wirklich erleiden musste. Damit ist denn sofort Alles, was ihm als Mittel zu seiner Rettung dient, der goldene Widder sammt seiner angeblichen Mutter Nephele, die ihm denselben verschafft, als dem ursprünglichen Mythus fremd beseitigt. Auch der Machinationen einer bösen Stiefmutter bedurfte es nicht, um seine Opferung zu veranlassen; sie dienen nur dazu, um die unnatürliche Grausamkeit des Vaters zu moti-

viren und zu mildern [1]), wobei freilich der Angabe, dass wegen einer ἀφορία die Opferung erfolgt, eine Ahnung des Ursprünglichen zum Grunde zu liegen scheint, da ja nach Ausweis des Lykäischen Mythus das Fest beim Eintritt der unfruchtbaren Jahrszeit, des θέρος, gefeiert wurde. Dass diese ἀφορία nur eine künstlich herbeigeführte sein musste, war durch den Umstand bedingt, dass im andern Falle das Sühnopfer nothwendig hätte vollzogen werden müssen; die Art aber, wie sie herbeigeführt wird, läuft auf ein etymologisches Wortspiel (Φρίξος = Φρύξος) hinaus.

Somit gewinnen wir als die ursprüngliche Form des von prototypischen Beziehungen auf einen spätern Gebrauch und von fremdartigen Motivirungen gereinigten Mythus: Athamas opfert seinen Sohn Phrixos dem Zeus Laphystios. Wir erkennen darin ein genaues Abbild des Lykäischen Mythus; nur die Namen sind andere, und es fehlt die Angabe, dass der Opfernde in einen Wolf verwandelt wird. Doch ergibt sich, dass das Epitheton Λαφύστιος in letzter Instanz mit dem Epitheton Λυκαῖος gleichbedeutend ist; denn Λαφύστιος von λαφύσσειν, verschlingen, (in der Ilias stets vom Löwen gebraucht) bezeichnet das Wesen des Gottes von derselben Seite, welche im Arkadischen Culte durch das Symbol des Wolfes ausgedrückt wird, und ist ausserdem, wenn man unsere Ableitung des Namens Κρόνος (oben S. 187) gelten lassen will, geradezu ein Synonymon dieses letztern. Athamas, der dem Lykaon

---

[1]) Man beachte in dieser Beziehung auch, mit welchem Nachdruck hervorgehoben wird, dass Athamas wider seinen Willen zu der That sich genöthigt sieht: der angebliche Orakelspruch kann ihn dazu nicht bewegen, die Einwohner zwingen ihn dazu.

entspricht, hat mit diesem das gemein, dass er ebenfalls als König des Landes, in welchem der Cult sich angesiedelt hatte, aufgefasst wird, und unterscheidet sich von ihm nur dadurch, dass sein Name seiner historischen Beziehung entlehnt ist, während Lykaon seinen Namen von dem Gotte selbst hat. Doch ist er, wie seine Handlungsweise zeigt, darum nicht weniger als dieser ein heroischer Repräsentant des Gottes in seiner chthonischen Phase. Hiernach repräsentirt sein Sohn Phrixos, der dem Sohne des Lykaon entspricht, die olympische Phase des Gottes. Sein Name ist dem durchaus angemessen. Denn man wird sich erinnern, dass der olympische Zeus dem chthonischen, der ihn vernichtet, gegenüber nach der Auffassung mehrerer Mythen als wehrlos und des Widerstandes unfähig dargestellt wird: im Arkadischen und Kretischen Mythus ist er ein kleines Kind (*βρέφος*), in dem Aktäonischen ein Hirsch, ein furchtsames, vor seinen Verfolgern zitterndes und scheu fliehendes Thier. Eben dieses und nichts Anderes soll der Name *Φρίξος* (von *φρίσσειν*, horrere) ausdrücken.

Da wir früher nachgewiesen haben, dass in dem Arkadischen Mythus die dem Athamas entsprechende Figur des Lykaon zum Theil wenigstens dem Bedürfnisse der dramatischen Darstellung im Cultus ihre Existenz verdankt, und obendrein die Opferung des Phrixos im Mythus dem Menschenopfer des Cultus im vorliegenden Falle offenbar eben so entspricht, wie dort, so darf mit Grund angenommen werden, dass auch hier nicht nur der ehemals übliche Ritus überhaupt einen dramatischen Character gehabt, sondern dass derselbe auch in allen wesentlichen Puncten mit dem Lykäischen überein gestimmt habe. Demnach müsste, wenn der Mythus sich in seiner ursprünglichen Form erhalten

und in derselben Weise, wie der Lykäische, den Gebräuchen des Cultus Aufnahme gestattet hätte, Athamas nach der Opferung in einen Wolf verwandelt und flüchtig werden. Von diesem Gesichtspuncte aus fällt nun ein eigenthümliches Licht auf den dritten Abschnitt des Apollodorischen Berichtes. Athamas, heisst es dort, erschoss in Raserei verfallen seinen Sohn Learchos, musste in die Verbannung gehen und liess sich nach Vorschrift des Orakels an einem Orte nieder, wo er von Wölfen bewirthet wurde. Wir können nicht umhin, in dieser Erzählung einen Nachhall des ursprünglichen Mythus zu erkennen, welcher, nachdem er die nachgewiesenen Entstellungen erfahren hatte, noch Triebkraft genug besass, den absterbenden Baum durch einen frischen Schössling zu ersetzen. Freilich musste dieser, da er nicht für sich, sondern nur gewissermassen als Anhang zu der umgestalteten Erzählung auftrat, sich's gefallen lassen, dass der Act der Opferung, den die Haupterzählung schon bot, und der sich nicht wiederholen liess, durch eine unfreiwillige Tödtung [1]) ersetzt wurde, aber die Flucht des Athamas zur Sühne der Blutschuld, die dort keinen Platz mehr fand, blieb ihm, ja selbst die symbolische Bezeichnung des flüchtigen Mörders [2]) als λύκος liess er sich nicht entgehen, wenn er auch denselben nicht sich in einen Wolf verwandeln, sondern nur von Wölfen bewirthet werden lässt. Auch ist jene

---

[1]) Der Name des getödteten Sohnes ist nur eine Hindeutung auf die Königswürde des Vaters, womit zugleich die in der Idee des Mythus begründete Identität beider hinlänglich ausgedrückt ist.

[2]) Als solchen bezeichnet ihn auch der Mythus, der ihm den Diochthondas, den Landflüchtigen, zum Bruder gibt. Müller Orch. S. 141. 175.

Substitution der unfreiwilligen Tödtung für die Opferung keine willkürliche, sondern in symbolischer Anschauung begründet; denn sie ist, da nach einer andern Stelle Apollodor's Athamas seinen Sohn ὡς ἔλαφον θηρεύσας ἀπέκτεινεν [1], nur eine ins Menschlich-Natürliche übersetzte Version des Mythus von Aktaion, der, in seiner doppelten Gestalt den beiden Personen, Athamas nebst Sohn, entsprechend, ebenfalls jagt und als Hirsch gejagt und getödtet wird. Dem Aktäonischen Mythus steht aber der Athamantische hinsichtlich der historischen Verhältnisse seines Ursprungs näher als irgend einem andern. Darum werden wir auch die Angabe, dass Athamas in Raserei verfallen war [2], als er seinen Sohn tödtete, in Zusammenhang bringen müssen mit der λύσσα, von welcher die Hunde des Aktaion, angeblich auf Anstiften der Artemis, ergriffen ihren Herrn zerreissen; in beiden Fällen ist die physische Beziehung auf die rasende Glut des θέρος nicht zu verkennen.

Einem Einwurfe müssen wir noch begegnen. Wir haben oben in der Wanderung des Athamas aus Böotien nach Thessalien einen historischen Zug erkannt, der auf die Herkunft des von Athamas repräsentirten Volkselementes aus Thessalien zu deuten ist, und da nun der historische Mythus es liebt solche Wanderungen durch einen unfreiwilligen Todschlag zu motiviren [3],

---

[1] Apollod. III, 4, 3. Hyg. f. 4.

[2] Die Raserei soll durch Hera über ihn verhängt sein, weil er den Dionysos bei sich aufgenommen hatte. Apollod. l. l. vgl. Heyne Obss. p. 56. Diese Verbindung mit dem Dionysischen Sagenkreise erklärt sich durch die Localisirung des Mythus in Böotien, muss aber natürlich eben so gut entfernt werden, wie das Eingreifen der Artemis in den Aktäonischen Mythus.

[3] I. S. 82.

so könnte man vielleicht meinen, dass mit jener Deutung Alles abgethan sei. Allein dem ist nicht so. Denn es blieben dann der eigenthümliche Zug von der Bewirthung durch die Wölfe und die besonderen Umstände des Todschlags ganz unerklärt; auch wäre es mindestens ungewöhnlich, dass der Getödtete der Sohn des Flüchtlings ist, da es in solchen Wanderungssagen sonst entweder der Bruder oder ein Fremder ist, dessen Tödtung zur Flucht zwingt. Wir müssen folglich annehmen, dass hier der religiöse Mythus wegen der zufälligen Aehnlichkeit seiner Formen den historischen attrahirt hat, was übrigens immerhin zur Erhaltung des ersteren mit beigetragen haben mag.

Es bleibt uns jetzt nur noch übrig zu zeigen, auf welchem Wege mehrere einzelne Züge, die wir vorhin als fremdartig ausscheiden mussten, in den Mythus eingedrungen sind. Die Vermählung des Athamas mit Ino, der Tochter des Kadmos, haben wir oben als einen Ausdruck für die historische Thatsache erkannt, dass die mit Aeolern gemischten Achäer bei ihrem Eindringen in Böotien mit den Kadmeern zusammenstiessen und, wie in solchen Fällen gewöhnlich, theilweise mit ihnen verschmolzen. Damit scheint die Bedeutung dieser Persönlichkeit für den Athamantischen Mythus vollkommen erschöpft; denn die Angabe, dass sie mit ihrem Sohne Melikertes ins Meer gesprungen, und beide so, gleich dem Anthedonischen Fischergotte Glaukos, zu Seegottheiten geworden seien [1]), führt uns in einen fremdartigen Ideenkreis und auch in eine Localität, mit welcher Athamas nichts zu thun hat, da von seinem Mythus in Korinth, dem Mittelpunct der Verehrung des Melikertes, keine Spur zu finden ist. Schwieriger ist

[1]) Apollod. l. l.

die Figur der Nephele. Es ist immer schon sonderbar, dass ein Wesen, dessen Namen ein gewöhnliches Appellativum für ein physisches Object ist, in einen alten Heroenmythus, sei es als Heroine sei es als Göttin (denn das soll sie nach einigen Angaben [1]) gewesen sein), eintritt; wenigstens ist in wirklich alten Mythen Aehnliches, so viel ich sehe, nicht zu finden. Aber noch sonderbarer, ja ganz abnorm ist es, dass dieses Wesen ohne alle Genealogie dasteht, was schon O. Müller aufgefallen ist [2]). Beherzigen wir dies recht und denken wir daran, dass die Argonautensage, zu welcher der Athamantische Mythus in seiner gewöhnlichen Gestalt gewissermassen die Vorgeschichte ist, schon sehr früh dichterische Bearbeitung gefunden zu haben scheint [3]), so müssen wir auf den Gedanken gerathen, dass Nephele gar keine mythische Person, sondern ein Geschöpf der Poesie ist. Ich denke mir die Sache etwa so. Die Rettung und Flucht des Phrixos schien einer Motivirung und Vermittlung zu bedürfen. Ein alter Dichter hatte zu diesem Behufe das einfache Mittel ergriffen, dass er sagte, eine Wolke habe ihn entführt, ähnlich wie Paris in eine Wolke gehüllt dem drohenden Tode entgeht [4]). Unterstützt wird diese Vermuthung durch den Ausdruck Apollodor's: *Νεφέλη αὐτὸν ἀνήρπασεν*, und auch die Entführung durch die Luft würde offenbar viel besser passen, wenn man den Widder, der doch, wie oben gezeigt ist, nicht ebenfalls die Wolke sein kann, ganz aus dem Spiele liesse. Die Darstellung jenes Dich-

---

1) Müller Orchom. S. 169.

2) ebendas. S. 168.

3) Hom. Od. XII, 70; vgl. Müller Orch. S. 259.

4) Hom. Il. III, 380 f.: *τὸν ἐξήρπαξ' Ἀφροδίτη, ἐκάλυψε δ' ἄρ' ἠέρι πολλῇ.*

ters mochte so gehalten sein, dass νεφέλη dabei in einer leichten poetischen Personification erschien. Und wie nun bei der Fortbildung der Mythen, besonders unter den Händen der Dichter, stets auf genauere und umständlichere Motivirung der überlieferten Facta ausgegangen wird, ja mitunter weitläuftige Geschichten zu diesem Zwecke ersonnen werden, so konnte es wohl geschehen, dass Spätere, in der Meinung, die nun einmal gegebene Persönlichkeit müsse doch aus irgend einem Grunde ein besonderes Interesse an der Rettung des Phrixos gehabt haben, sie zur Mutter desselben erhoben. Und von hier aus war nun auch der Ino, die, wie gezeigt ist, ihre durch historische Beziehungen wohlberechtigte Stellung im Mythus hat, ihre Rolle vorgezeichnet; sie wurde zur bösen Stiefmutter, die den verhassten Stiefsohn aus dem Wege räumen wollte, womit zugleich das Bedürfnis der Motivirung der unnatürlichen That des Vaters befriedigt war.

Aus dieser Auseinandersetzung, wie aus dem Zusammenhange des Mythus ergibt sich, dass der goldvliessige Widder als Werkzeug der Entführung ganz überflüssig ist; Nephele allein genügte, um Alles zu thun, was durch diesen vollbracht wird. Es müssen also andere Gründe den Eintritt desselben in den Mythus bedingt haben. Um diese zu erfassen, müssen wir festhalten, worauf schon hingedeutet ist, dass das goldene Vliess der Argonautensage im engern Sinne d. h. der Iasonischen Fahrt nach Aia angehört. Diese geht von Iolkos aus, einem ehemaligen Hauptsitze der Aeoler. Dass dieser Stamm also irgend welchen Antheil an der Bildung der Argonautensage hat, kann nicht bezweifelt werden. Nun ist aber auch Athamas nach Ausweis seiner Genealogie zunächst ein Aeolischer Heros, und es wäre unnatürlich, wenn dieser Umstand nicht

auch auf seinen Mythus Einfluss geübt hätte. Was liegt nun näher als die Vermuthung, dass durch diesen bei der Bildung beider Mythen betheiligten Stamm eben dasjenige Element in dieselben hineingetragen sei, welches beiden gemeinsam ist? Damit ist freilich über die Bedeutung des goldenen Vliesses — die uns indessen auch hier nichts angeht — noch nichts gewonnen; doch wird es wenigstens wahrscheinlich, dass dasselbe in dem Ideenkreise der Aeolischen Religion eine nicht unwichtige Rolle gespielt habe und dort seine Erklärung finden muss. Nur eine zusammenhängende Betrachtung der Aeolischen Stammesreligion wird uns also dieses alte Räthsel der Mythologie lösen können; doch mag auf einen vorläufigen Anhaltspunct hingewiesen werden. Im Culte des Zeus Aktaion kommen, wie wir gesehen haben, Widderfelle zu einer bedeutsamen Verwendung. Von diesem Cultusgebrauch haben wir nun in keinem der altachäischen Zeusmythen eine Spur gefunden, auch nicht in dem Aktäonischen Mythus, der doch aus diesem Culte hervorgegangen ist. Müssen wir denselben nun schon aus diesem Grunde als ein dem Achäischen Culte ursprünglich fremdartiges Element erkennen, so macht die Lage des Heiligthums in der Nähe von Iolkos und die nach Ausweis historischer Mythen auch hier vor sich gegangene Berührung des Achäischen und Aeolischen Stammes wahrscheinlich, dass der Achäische Cult jenen Gebrauch aus der Aeolischen Religion adoptirt hat. Daraus ergibt sich denn so viel, dass eine Idee sich darin aussprach, welche der altachäischen Religion nicht völlig heterogen sein konnte, was immerhin als ein Fingerzeig für eine spätere Untersuchung dienen mag.

§ 11.

Aias der Telamonier.

Wahrscheinlich wird die oben (S. 76) ausgesprochene Bemerkung, dass auch in den Erzählungen von dem Telamonier Aias Elemente des altachäischen Stammesmythus zu finden seien, von manchem Leser nicht ohne Mistrauen aufgenommen sein, da sie ihn vielleicht erinnert hat an die Versuche anderer Mythologen, die Helden der Homerischen Dichtung zu Fluss-, Donner-, Sonnengottheiten u. s. w. zu verarbeiten und die Handlung der Ilias in einen physischen Process aufzulösen. Doch hoffe ich schon hinlänglich bewiesen zu haben, dass ich nicht die gleichen Wege zu gehen gesonnen bin, vielmehr in einem entschiedenen Gegensatze zu denen stehe, welche die Griechische Heldensage ihres historischen Characters entkleiden und zu einem blossen Erzeugnis einer phantastischen Naturanschauung machen möchten. Auf der andern Seite freilich kann ich mich auch denen nicht anschliessen, welche durch die lebendige Frische der Homerischen Darstellung gefangen genommen sich nicht entschliessen können die individuelle Existenz der Homerischen Helden und die Thatsächlichkeit des grossen Kampfes, in dem sie auftreten, wenigstens seinen wesentlichen Grundzügen nach in Zweifel zu ziehen. Denn die Handlung der Ilias sammt den Personen, die sie uns vorführt, fällt mitten in eine Periode der Griechischen Geschichte, aus welcher wir sonst keine anderen glaubwürdigen Berichte, als nur mythische haben, und es kann schon aus diesem Grunde, von zahlreichen andern abgesehen, nicht zweifelhaft sein, dass auch der Stoff der Ilias, so weit er nicht freier Dichtung angehört, mythischen Characters ist. Aber das Mythische steht, wie mir jetzt wohl zugegeben wer-

den wird, nicht in einem absoluten Gegensatze zu dem Historischen, da der Mythus ja nur eine Form der Anschauung und Darstellung ist, welche den verschiedenartigsten Inhalt, also auch geschichtlichen in sich aufnehmen kann. Hiernach wird es nicht als ein Widerspruch erscheinen, wenn ich den Trojanischen Krieg der Hauptsache nach für geschichtlich, aber dennoch zugleich für mythisch, die Helden desselben für historische, aber dennoch zugleich durch mythische Anschauung geschaffene Persönlichkeiten erkläre.

Auch der Telamonische Aias ist demnach eine mythische Persönlichkeit, zunächst der historische Repräsentant der Salaminischen Achäer. Seine Theilnahme an dem Trojanischen Kriege würde also auf eine Betheiligung der Salaminischen Achäer an demselben zu deuten sein, wenn es schon ausgemacht wäre, dass die Sage vom Trojanischen Kriege wirklich einen grossen gemeinsamen Kampf der Griechischen Stämme gegen die Asiatischen Barbaren vor der Thessalisch-Böotischen Wanderung zur geschichtlichen Grundlage hätte. Dass dies aber nicht angenommen werden darf, dafür kann eben jene Betheiligung des Aias und seiner Unterthanen an dem angeblichen Kriege zum Beweise dienen. Denn ich habe gezeigt, dass erst nach der Einwanderung der Thessaler die Achäer aus Phthia verdrängt und bei ihrem allmählichen Vordringen nach Süden in Salamis eingewandert sind [1]). Demnach muss, was etwa in den Erzählungen von Aias geschichtliche Bedeutung haben mag, so lange bei Seite geschoben werden, bis eine kritische Bearbeitung des gesammten Trojanischen Sagenkreises die erforderlichen Mittel zum Verständnis an die Hand gibt.

---

[1]) I. S. 230 ff.

Als historischer Heros kann nun aber Aias, wie bereits durch zahlreiche Beispiele bewiesen ist, recht wohl zugleich ein religiöser sein, d. h. es können sich Mythen an ihn knüpfen, in welchen er als Repräsentant des Stammesgottes der Achäer erscheint. Und ein solcher Mythus existirt wirklich, obwohl Homer denselben nicht kennt. Es ist dies die Erzählung, die schon in der kleinen Ilias des Lesches enthalten war und von Sophokles nach dem Vorgange des Aeschylus in seiner bekannten Tragödie bearbeitet ist. In derselben eine freie Erfindung zu sehen, würde sich daran stossen, dass Aias als Ahnherr des Miltiades und Kimon [1]) so wie als Heros eponymos einer Attischen Phyle sicher dergestalt im Munde des Athenischen Volkes lebte, dass kein Attischer Dichter auf die Auctorität eines älteren Dichters hin Thatsachen dem versammelten Volke vorführen lassen durfte, die doch nicht gerade dazu angethan waren, den Ruhm des Helden zu erhöhen und der Eitelkeit der in ihm sich selbst feiernden Athener zu schmeicheln. Die Grundzüge jener Erzählung sind folgende:

Nach dem Tode des Achilleus entsteht ein Streit um dessen Waffen zwischen Aias und Odysseus. Dem Letztern werden sie von den Fürsten zugesprochen. Darüber zürnt Aias und sinnt auf Rache. In der Nacht will er die Fürsten ermorden, aber Athena verwirrt seinen Geist durch Wahnsinn, dass er statt jener die Heerden des Heeres niedermetzelt. Doch bald kommt er wieder zu sich, erkennt seine Schande und stürzt sich in sein Schwert.

Es versteht sich aus dem Obigen von selbst, dass

---

[1]) Herod. VI, 35. Pherec. bei Marcell. vit. Thucyd. Sturz. p. 84.

zunächst Alles, was den Mythus in den Zusammenhang des Trojanischen Krieges rückt, zu beseitigen ist, zumal darin wesentlich nichts als eine Motivirung der eigentlichen Facta enthalten ist. Also fällt der Streit um die Waffen und das Gericht der Fürsten weg. Eben so ist Athena zu entfernen, die hier nur in der aus Homer bekannten Rolle als Beschützerin des Odysseus auftritt. Auch dass Aias aus Schamgefühl sich tödtet, ist, eben als ein sittliches Motiv, dem Mythus fremd, und damit auch natürlich die Angabe, dass er zuvor aus dem Wahnsinn erwacht sei. Es bleibt also als eigentlicher mythischer Kern: Aias, in Wahnsinn gerathen, fällt mordend unter die Heerden und tödtet dann sich selbst. Erwägen wir nun, was wir schon wiederholt wahrgenommen haben, dass im Heroenmythus gern, was in der alten Symbolik gar zu unnatürlich und der menschlichen Sphäre fremdartig erscheint, beseitigt oder abgeschwächt wird, so erkennen wir in dem mordenden Einfall in die Heerden eine Handlungsweise, in der sich Aias als der λύκος des alten Stammesmythus kund gibt; denn der Wolf findet seine symbolische Verwendung in diesem eben wegen seiner blutgierigen, den Heerden feindlichen Natur. Den Wahnsinn oder die Raserei (μανία, λύσσα) haben wir als einen, wie es scheint, den Nordachäern eigenthümlichen Zug in den Mythen von Aktaion und Athamas nachgewiesen und gedeutet. Dass aber Aias sich selbst tödtet, entspricht zwar den frühern Mythen nicht völlig in der Form, aber wohl in der Bedeutung. Denn der Getödtete ist in jenen ja identisch mit dem Tödtenden, und diese Identität haben wir mehrfach in einer bald mehr, bald minder deutlichen, aber der mythischen Anschauung stets vollkommen genügenden Weise ausgesprochen gefunden. Es ist also vorauszusetzen, dass in der Zeit, wo unser

Mythus seine Gestalt gewann, diese Identität noch in dem Bewusstsein lebendig genug war, und ein ganz in die menschliche Sphäre gerückter Mythus hatte keinen Grund die Selbsttödtung, die dem Gott unangemessen gewesen wäre, zu vermeiden.

---

§ 12.

Das physische Wesen des Zeus.

Wir haben diejenigen Culte des Zeus, welche nachweislich aus der Periode des gesonderten Stammeslebens der Achäer herrühren, und die verschiedenen Formen des alten religiösen Stammesmythus, welche durch die Gunst der Umstände in eine spätere Zeit hinüber gerettet sind, jetzt hinlänglich kennen gelernt, um den Versuch zu machen, aus diesen Ruinen das mit dem Stamme selbst in Trümmer zerfallene Gebäude der altachäischen Religion wenigstens seinen Umrissen nach wiederherzustellen. Es ist dabei zu bevorworten, dass wir keinen Grund haben, zwischen den beiden Zweigen des Stammes, den Thessalischen und den Peloponnesischen Achäern, zu unterscheiden. Denn wenn sich auch hier und da einige besondere Eigenthümlichkeiten in der Symbolik der nordachäischen Mythen gezeigt haben, und vielleicht auch in dem Culte eine und die andere Aeusserlichkeit etwas anders geordnet gewesen sein kann [1]), so haben wir doch in der Hauptsache eine

---

[1]) Es ist z. B. nicht klar, ob der Knabe, den man an dem Lykäischen Feste opferte, ebenfalls aus einem bestimmten, dazu durch das Herkommen verpflichteten Geschlechte genommen wurde wie bei dem Culte des Laphystischen Zeus. Eben so ist es

Uebereinstimmung gefunden, die nicht grösser gedacht werden kann. Es muss also behauptet werden, dass die gemeinsamen Grundzüge der religiösen Anschauungen und des Cultes, die wir jetzt aus den landschaftlichen Ueberlieferungen zusammenzustellen im Begriff sind, das Wesen des Gottes und die Formen seiner Verehrung so darstellen, wie Beides einst zu Dodona, als beide Stammeszweige hier noch ungetrennt zusammen sassen, bestanden hat.

Hinsichtlich des physischen Wesens des Gottes ergibt sich, wenn wir die Ergebnisse unserer Deutungen in ein Wort zusammendrängen wollen, dass derselbe ein Jahresgott war d. h. ein Gott, der in den wechselnden Erscheinungen der Jahrszeiten, namentlich in so fern diese das Gedeihen oder Absterben der Vegetation bedingen, thätig und so mit denselben verwachsen gedacht wurde, dass die einander entgegenstehenden und sich gegenseitig aufhebenden Wirkungen derselben das Wesen des Gottes selbst verändern und dasselbe vermöge der personalistischen Anschauung in zwei sich einander bekämpfende und gegenseitig vernichtende Persönlichkeiten auseinander treten lassen, deren Einheit zwar nicht gänzlich vergessen, aber doch nur mit einiger Mühe festgehalten und endlich unter Einwirkung ethischer Beziehungen so gut wie ganz aufgegeben wird.

Während der fruchtbaren Jahrszeit ist der Gott ein kräftiger, den Banden der Unterwelt und des Todes mit siegreicher Gewalt entronnener Jüngling, der mit dem Blitzstrahl die entgegenstehende feindliche Macht zu Boden wirft. Aber wenn die Glut des θέρος

zweifelhaft, ob hier die Uebernahme der Sühne für die begangene Blutschuld in derselben Weise durchs Loos oder auf irgend eine andere Art bestimmt wurde.

hereinbricht, ist er schwach und wehrlos, unfähig dem früher besiegten, jetzt wieder in voller Stärke ihm gegenüber tretenden Feind Widerstand zu leisten. Dieser, eigentlich nur die Kehrseite seines eigenen Wesens, der in ein gefrässiges, blutgieriges Ungethüm verwandelte Gott selbst und zur Andeutung dieses Verhältnisses als Vater des jugendlichen Gottes gedacht, tödtet und verzehrt mit unnatürlicher Grausamkeit das eigene Kind, um nun seinerseits als die finstere Macht des Todes und der Unterwelt zu herrschen, so lange die unfruchtbare Jahrszeit währt und bis der einstweilen von der Oberwelt verschwundene olympische Gott in den Räumen der Unterwelt hinlänglich erstarkt ist, um den Kampf wieder von neuem zu beginnen. So in ewigem Wechsel sich gegenseitig bekämpfend und besiegend beherrschen sie abwechselnd den Kreislauf des Jahrs, ohne jedoch jemals ganz aufzuhören zu existiren, da sowohl der oberweltliche als der unterweltliche Gott jeder in seinem Reiche beständig leben und herrschen muss, wenn das religiöse Bedürfnis in allen Fällen, wo dasselbe sich angeregt fühlt, seine Befriedigung finden soll.

Dieses Bild, das sich ein jeder aus der gegebenen Analyse der Mythen selbst noch im Einzelnen weiter ausführen kann, zeigt uns zunächst, dass es nicht ein einzelnes physisches Object oder Phänomen ist, aus welchem sich das physische Wesen des Gottes constituirt, und obwohl der Name *Ζεύς* = Skr. dyaus den Himmel bezeichnet, so ist es doch eigentlich nicht dieser, sondern gewissermassen die Gesammtheit der vom Himmel ausgehenden Erscheinungen und noch mehr ihrer Wirkungen, welche in dem Wesen des Gottes zusammengefasst ist. Ueberhaupt erkennen wir in ihm keine Naturvergötterung im gewöhnlichen Sinn. Denn von die-

ser kann doch nur da die Rede sein, wo ein sichtbarer Theil oder eine sinnlich wahrnehmbare Kraft der Natur dergestalt mit den Attributen der Persönlichkeit und Göttlichkeit ausgestattet wird, dass die physische Substanz stets durch diese wie durch einen Schleier hindurchblickt und ohne Mühe, so zu sagen mit unbewaffnetem Auge wahrgenommen werden kann, wie z. B. von dem Helios der Homerischen Gedichte nirgend zweifelhaft ist, dass hinter ihm die im Osten aufgehende und im Westen untergehende Sonne verborgen ist. Das kann man aber von dem altachäischen Gotte, wie wir ihn kennen gelernt haben, durchaus nicht behaupten. Zwar hängt er auch er mit seinem physischen Substrat so eng zusammen, dass ein Wandel in diesem auch eine Veränderung in der Substanz seines Wesens herbeizuführen scheint, aber er ist und bleibt in Wirklichkeit doch zunächst immer eine frei thätige, den Eingebungen ihres eigenen Willens folgende Persönlichkeit und bewahrt diese Eigenschaft durch allen Wechsel hindurch. Das göttliche Wesen füllt die Erscheinungen und Wirkungen in der Natur, nicht diese jenes; es durchzieht sie in ihrem Kreislaufe gewissermassen, ohne, trotz aller Veränderungen, die es erfährt, sein eigenes Ich zu verlieren. Mit einem Worte, das geistige Wesen der Gottheit ist der eigentliche Kern, und aus dem Physischen stammen nur die verschiedenen Erscheinungsformen, in denen der Gott sich der Menschheit offenbart, bald Segen und Gedeihen spendend, bald Verderben und Vernichtung bringend. Und so bestätigt sich denn hier, was wir oben aus allgemeinen Gründen deducirt haben, dass der dem Menschen angeborene religiöse Trieb die Gottesidee erzeugt, die Naturerscheinung derselben nur Form und Gestalt verliehen hat.

Freier noch steht die göttliche Persönlichkeit den einzelnen Phänomenen gegenüber, welche den Wechsel der Jahrszeiten begleiten und hervorrufen. Regen, heiterer Himmel, Sturm, Blitz und Donner, die nach dem Glauben aller Zeiten von Zeus ausgehen und ihm die zahlreichen Epitheta eingetragen haben, mit welchen die Homerische Poesie ihn schmückt, wirken an sich keinen Wechsel in der Gestalt des Gottes selbst. Denn mit Ausnahme der Sonnenglut des θέρος, welche in der Raserei des Athamas, Aias und der Aktäonischen Hunde ihren symbolischen Reflex hat, finden wir in den Mythen nirgend eine symbolische Beziehung auf jene Erscheinungen, obwohl es nicht nur an sich unbezweifelbar ist, sondern sich meist auch direct nachweisen lässt, dass man sie schon zur Zeit der Blüte des Achäischen Stammes auf den Gott zurückführte. So haben die in Lakonien angesiedelten Achäer der Hauptstadt ihres Landes den Namen Λακεδαίμων gegeben, welcher unverkennbar ursprünglich ein Epitheton des Gottes und als solches noch bei den Dorischen Spartiaten in Geltung geblieben ist. Es bezeichnet ihn als Donnergott [1]). Der Heros Thyestes hat seinen Namen vom Sturme und zwar, wie der Zusammenhang seines Mythus zeigt, von dem winterlichen Sturme. Die Deukalionische Flut, welche auf die Ueberschwemmungen, die in der winterlichen Jahrszeit einzutreten pflegen, zu

---

1) I. S. 218. Welcker Gr. Götterl. I. S. 213 will einen Orakelgott darunter verstehen. Allein wenn auch die Tragiker und Aristophanes sagen: Λοξίας ἔλαχεν, ὁ Φοῖβος ἔλαχεν, so möchte doch der Ausdruck auf den durch Zeichenorakel seinen Willen verkündigenden Zeus schlecht passen. Ohnehin ist es unstatthaft, auf eine spätere, abgeleitete Bedeutung, statt auf die ursprüngliche zurückzugehen.

beziehen ist, wird zwar nur in einigen durch die Auctorität ihrer Quellen nicht besonders ausgezeichneten Relationen des Lykäischen Mythus direct auf den Gott zurückgeführt, aber sie schliesst sich doch stets eng an den Mythus an, und Deukalion selbst tritt nach zahlreichen Angaben in eine so enge Beziehung zu der Person und dem Culte des Gottes [1]), dass man wohl daraus schliessen darf, den alten Achäern habe ihr Gott auch als der Sender der winterlichen Regengüsse gegolten. Eben so darf angenommen werden, dass in dem Mythus von Kronos der Blitz als Waffe des Gottes, mit dem er seinen Gegner überwältigt, so alt ist als der Mythus selbst, zumal die physische Beziehung dieses Kampfes auf den Eintritt des Frühlings diese Vermuthung unterstützt; denn die Gewitter mit den sie begleitenden fruchtbaren Regengüssen sind es hauptsächlich, die den Frühling herbeiführen.

Wenn nun also die Thatsache feststeht, dass der Gott Zeus durch die einzelnen Phänomene, als deren wirkende Ursache er gedacht wird, keine Veränderung in seinem eigenen Wesen und seiner Gestalt erleidet, nicht in, sondern ausserhalb derselben sein Leben und seine Existenz hat, so dass er nach Laune und Willkür über sie verfügen kann, so ist das nicht nur für eine richtige Erkenntnis des physischen Wesens dieses Gottes von Wichtigkeit, sondern man darf auch schon mit Wahrscheinlichkeit den allgemeinen Schluss daraus ziehen, dass keine Griechische Stammesgottheit auf ein einzelnes physisches Phänomen sich zurückführen lässt, dass mithin die Regen-, Wolken-, Sturm- und Blitzgottheiten u. s. w. der modernen Mythologie als Verirrungen einer über das Wesen der Religion nicht zu

[1]) I. S. 189.

hinlänglicher Klarheit gediehenen Pseudo-Wissenschaft zu beseitigen sind.

---

§ 13.

Der Cult.

Wie das Verhältnis der Gottheit zu ihren Verehrern ein doppeltes ist, zu dem einzelnen Menschen und zu dem ganzen Complex von Individuen, die sich zu einem kleinern oder grössern religiösen Verbande um sie vereinigt haben, so scheidet sich auch der Cult in Privatcult und Gemeindecult. Bei dem letztern ist wiederum zu sondern zwischen der Verehrung, welche durch einzelne, sich nicht regelmässig wiederholende Veranlassungen herbeigeführt wird, und den grossen Festen, die in fest bestimmten Perioden wiederzukehren pflegen. Diese letztern pflegen sich anzuknüpfen an gewisse bedeutsame Momente des religiösen Glaubens; sie feiern diejenigen Acte der Gottheit, durch welche dieselbe ihr Wesen und ihre Macht vorzüglich manifestirt hat. Darum sind denn auch an sich schon die Eindrücke, welche das Gemüth durch sie erhält, viel tiefer und nachhaltiger als alle andern, und es steigern sich dieselben noch durch die zahlreiche Betheiligung der Gemeindeglieder und den Glanz der zur würdigen Feier getroffenen Anstalten.

Hieraus begreift es sich, dass wir in den Mythen des Achäischen Stammes wohl von den grossen periodischen Festen Spuren gefunden haben, aber nicht von den Gebräuchen, mit welchen der Einzelne den Gott verehrte oder die bei irgend welchen mehr zufälligen

Anlässen von den vereinigten Stammesgenossen geübt wurden. Die letztern haben aber auch kein besonderes Interesse für uns, da wir voraussetzen können, dass sie im Wesentlichen denselben Character an sich getragen haben werden, wie die Gebräuche, mit welchen Zeus und die übrigen Griechischen Gottheiten bei Homer und in den spätern Zeiten verehrt werden. Dagegen sind die erstern für den Bildungszustand und die Eigenthümlichkeit des Stammes characteristisch genug.

Das Hauptfest wiederholte sich in ennaeterischen Zwischenräumen um die Zeit des Sommersolstitiums. Nach uralter Satzung, die zwar im Laufe der Zeit an einigen Stellen eine Milderung erfuhr [1]), aber wo der Cult ohne Störung und Unterbrechung von aussen her sich erhalten hatte, niemals völlig aufgehoben wurde [2]), musste an diesem Feste ein Mensch geopfert werden, der Sohn eines angesehenen Geschlechtes, dem das Herkommen die Verpflichtung dazu auferlegte, oder doch εἷς τῶν ἐπιχωρίων παῖς. Dieses Opfer war nicht etwa bloss, wie andere Menschenopfer, ein Sühnopfer zur Besänftigung und Ableitung des Verderben drohenden Zornes der Gottheit, sondern es stand in einem tiefern Zusammenhange mit der dogmatischen Auffassung des

---

1) Dass man bei dem Laphystischen Culte dem Opfer gestattete sich durch die Flucht zu retten, haben wir oben gesehen. In der Landschaft Achaia war an die Stelle der Opferung priesterlicher Dienst getreten. I. S. 219 f.

2) In Salamis auf Cypern sollen dem Zeus Salaminios, dessen Cult angeblich von Teukros, Telamon's Sohn, gegründet war, bis auf Hadrian's Zeiten Menschenopfer gebracht sein. Die Epitheta Εἰλαπιναστής und Σπλαγχνοτόμος, welche der Gott hier führte, lassen sich mit dem Epitheton Λαφύστιος und dem aus dem Lykäischen Culte bekannten Ritus der Splanchnotomie in Zusammenhang bringen. Engel Kypros II. S. 660 ff.

Wesens des Gottes, denn dieser selbst war nach dem Glauben jetzt gestorben, getödtet und aufgezehrt von seinem alten Feinde, dem Gotte der Unterwelt, und was dem Gotte widerfahren war, das musste der Knabe als dessen Stellvertreter jetzt erleiden. Darum begnügte man sich nicht mit dem blossen Opfer, sondern da der Gott der Unterwelt den olympischen Gott verzehrt hatte, so wurde auch dieses im Culte nachgeahmt. Die Eingeweide des Knaben wurden unter die Eingeweide geopferter Thiere geschnitten und zum Mahle vorgesetzt, an dem aber wohl nicht alle Genossen des Festes Theil nahmen, sondern eine beschränkte Zahl, die einem bestimmten Geschlechte angehörte, vielleicht demselben, aus dem das Opfer genommen war. Die Fleischstücke wurden vertheilt, und das Mahl begann. Doch bald wurde es unterbrochen. Einer der Schmausenden hatte ein Stück von dem Menschenfleische gekostet, und damit war er zum Lykos auserkoren d. h. zum Stellvertreter des verzehrenden Unterweltsgottes und zum Träger der durch die Tödtung des Knaben begangenen Blutschuld. Vermuthlich erfolgte jetzt eine tumultuarische Scene. Der Tisch wurde umgestossen, der Lykos begab sich schleunig auf die Flucht, die Festgenossen verfolgten ihn, und wenn sie ihn ergriffen, entkleideten sie ihn und jagten ihn in die Wildnis. Und nicht eher durfte er wieder in der Heimat erscheinen, als bis die Zeit des Festes von Neuem wiederkehrte. Doch die Festfeier war damit noch nicht vorüber. Es begann jetzt die Leichenfeier des Gottes, die man nicht würdiger begehen zu können meinte, als mit denselben Gebräuchen, mit welchen man nach alter Hellenischer Sitte — wir wissen das aus der Ilias und aus manchen Mythen — einen gestorbenen Fürsten des Volks zu ehren pflegte. Wettkämpfe waren es, bei de-

nen die Sieger mit werthvollen Preisen geehrt wurden, und so war denn, wie es das Bedürfnis der menschlichen Natur verlangt, zugleich dafür gesorgt, dass die durch die vorangegangenen düstern Gebräuche erschütterten Gemüther durch das Gegengewicht einer erheiternden Scene wieder die rechte Stimmung gewannen.

So viel erfahren wir theils aus den Mythen, theils aus directen durchaus glaubwürdigen Berichten über die noch spät erhaltenen Reste des altachäischen Cultes. Anderes können wir nur durch Vermuthung ergänzen. Neben den ursprünglich auch ennaeterischen, später penteterischen grossen Spielen zu Olympia wurden alljährlich kleinere gefeiert [1]), und da wir nun wissen, dass die Olympischen Spiele überhaupt nur eine spätere Wiederauffrischung des altachäischen Festes sind, und die Idee dieses letztern mit einer gewissen Nothwendigkeit eine alljährliche Wiederholung zu verlangen scheint, so darf immerhin angenommen werden, dass auch hier neben dem ennaeterischen Hauptfeste ein alljährlich wiederkehrendes kleineres bestand, bei dem aber jedenfalls das Menschenopfer sammt der dafür geleisteten Sühne weggefallen sein wird. Andererseits haben wir schon oben (S. 145) die Vermuthung aufgestellt und mit einigen Gründen unterstützt, dass auch der in den Frühling fallende Act der Wirksamkeit des Gottes, die Ueberwindung des Kronos durch den wieder erstarkten jugendlichen Zeus, im Cultus begangen sei und zwar ebenfalls mit mimisch-dramatischen Gebräuchen. Für das Letztere spricht zwar eigentlich nur die Analogie, aber diese hat auch bei Fragen dieser Art ein bedeutendes Gewicht. Man darf namentlich darauf hinweisen, dass bei mehreren Griechischen und auch bei Deutschen

[1]) Herm. G. A. § 46, 13.

Stämmen auf den Eintritt des Frühlings bezügliche mimisch-dramatische Festgebräuche mit besonderm Glanze begangen wurden; warum sollten also die alten Achäer, die dem darauf bezüglichen Acte ihres Mythus doch ein so lebendiges dramatisches Gepräge zu geben vermocht haben, hier anders verfahren sein als bei dem Feste der Sommersonnenwende? Doch muss jedenfalls zugegeben werden, dass dieses supponirte Frühlingsfest für sie von geringerer Bedeutung gewesen sein wird, als das andere — vielleicht war es nur ein alljährlich wiederkehrendes kleineres Fest — sonst würde es in ihren Mythen einen deutlichern Nachhall gefunden haben. Denn es kann doch nicht für einen Zufall gelten, dass mit Ausnahme des Kretischen Mythus nirgend eine Spur von dem mythischen Acte, geschweige denn von den entsprechenden Cultusgebräuchen sich erhalten hat.

---

§ 14.

Das ethische Wesen des Achäischen Gottes.

Es ist, wie schon die Ueberschrift zeigt, unsere Absicht nicht, hier von dem ethischen Wesen des Zeus im Allgemeinen zu handeln, sondern nur diejenigen ethischen Eigenschaften des Gottes zu ermitteln, welche in seinem Wesen lagen, als die Verehrung desselben noch auf den engern Kreis seines Stammes beschränkt war. Wir verhehlen uns nicht die besondern Schwierigkeiten dieses Unternehmens. Denn da einerseits die ethischen Eigenschaften eines Gottes sich mehr in Epithetis als in der Form von eigentlichen Mythen ausprägen, und folglich in den behandelten Stammes-

mythen entweder gar keine oder nur geringe Beziehungen der Art vorkommen, andererseits die ethischen Characterzüge, welche Zeus in der historisch bekannten Zeit an sich trägt, ohne Frage zum Theil erst der Epoche des entwickelten oder sich entwickelnden polytheistischen Systems angehören, so bewegen wir uns hier auf einem Boden, welcher der Vermuthung und dem subjectiven Ermessen einen grössern Spielraum lässt, als das bisher der Fall war. Nichts desto weniger muss der Versuch gemacht werden, weil es gilt der Ansicht vorzubeugen, als ob das Wesen des Zeus in der ältern Zeit, d. h. so lange er nur Achäischer Stammesgott war, ethische Beziehungen gar nicht in sich geschlossen hätte. Und dieser Meinung lässt sich jedenfalls der Boden entziehen, mag man auch über Einzelheiten anders urtheilen als wir.

Völlig sicher scheint es mir zunächst zu sein, dass der Achäische Zeus schon ein Orakelgott war. Das lässt sich nicht nur daraus folgern, dass das Bedürfnis des Rathes und der Leitung durch den irgendwie kundgegebenen Willen der Gottheit in allen Religionen hervortritt und auf die mannigfaltigste Weise seine Befriedigung findet, auch nicht daraus allein, dass in den Homerischen Dichtungen, in denen sich Altachäisches vielfach erhalten hat, Zeus vorzugsweise die Zeichen und Wunder sendet, aus welchen die Mantik ihre Schlüsse zieht [1]), sondern es spricht dafür hauptsächlich die positive Thatsache, dass Zeus zu Dodona, seiner ältesten Cultusstätte, von jeher als Orakelgott galt [2]). Das wird er aber nicht erst nach der Verdrängung der Achäer aus diesen Gegenden geworden sein, da es viel-

---

[1]) Nägelsbach, Hom. Theol. S. 147.

[2]) Hom. Od. XIV, 327. XIX, 296.

mehr natürlich erscheint, dass der Cult gerade um des Orakels willen sich mitten unter den barbarischen Nachsiedlern der Achäer erhalten hat; denn wir wissen aus zahlreichen Beispielen, dass die Griechischen Orakel auch bei den Barbaren sich eines hohen Ansehens erfreuten. Wie viel indessen von den Gebräuchen des Dodonäischen Orakels, wie sie uns aus der historischen Zeit bekannt sind, aus der Achäischen Periode herstamme, lässt sich nicht ausmachen und ist auch für uns von keinem Belang; nur so viel scheint angenommen werden zu müssen, dass dasselbe von jeher ein Zeichenorakel war [1]).

Sodann haben die behandelten Stammesmythen den directen Beweis geliefert, dass chthonische Vorstellungen ethischen Ursprungs in der Achäischen Religion schon zu einem hohen Grade der Ausbildung gediehen waren. Die Behausung der Todten als ein gesonderter Raum, mit einem besondern Namen (Tartaros) und einem in demselben herrschenden Unterweltsgotte, der aber nur eine Phase des Gottes Zeus ist, tritt uns besonders in dem Mythus von Kronos klar entgegen, und auch in andern Mythen haben wir, obgleich dort die physischen Beziehungen überwiegen, hinlänglich deutliche Spuren davon gefunden.

Eben so zeigen die Cultusgebräuche, deren prototypischer Reflex in jene Mythen eingedrungen ist, dass die Idee der Mordsühne dem Achäischen Stamme nicht fremd war [2]); und obgleich nun zweifelhaft bleiben

---

1) Gerlach, Dodona. Basel 1859. S. 11 ff.

2) Dem zufolge müssen wir der Ansicht O. Müller's (Prolegg. S. 304. Dorier II. S. 226) widersprechen, „dass das ganze Recht der Blutsühne von Delphi ausgegangen, und von hier aus die Nothwendigkeit der Flucht und der Reinigung bestimmt worden

muss, in welchem Umfange die Sühn- und Reinigungsgebräuche, welche in späterer Zeit auf den Zeus bezogen werden [1]), Achäischen Ursprungs sein mögen, so darf doch auf Grund der erwähnten Thatsache behauptet werden, dass manches dahin Gehörige bereits vor der Bildung des polytheistischen Systems bestanden und, wie es in der Natur der Sache liegt, auf die Vorstellung von dem Wesen des Gottes seinen Einfluss geübt hat.

Hinsichtlich anderer ethischer Eigenschaften müssen wir auf so directe Beweise verzichten; allein dennoch begründet die jetzt wohl hinlänglich erwiesene Thatsache, dass Zeus einst dem Achäischen Stamme ausschliesslich angehörte und, abgesehen von der Göttin Dione, über deren Stellung in der Achäischen Religion wir weiter unten handeln werden, keine andere Gottheit neben ihm verehrt wurde, einige Schlüsse, die, so lange man die Prämisse nicht umgestossen hat, mir so sicher scheinen, als wären sie auf authentische Berichte gestützt.

Der Gott eines kriegerischen Stammes, wie es der Achäische unzweifelhaft gewesen ist, muss nothwendig selbst ein Kriegsgott sein. Er muss das ausziehende Heer führen und leiten, das Geschick der Schlacht lenken, den Sieg verleihen und die Anschläge der Feinde zu nichte machen, wenn anders er auf die Verehrung und die Gaben seines Volks, mit dem er selbst steht und fällt, Anspruch haben will. So zieht auch der Gott Israels vor seinem Volke her, gibt die

---

sei.“ Es muss vielmehr eine althellenische, vermuthlich allen Stämmen gemeinsame Sitte darin gesehen werden.

1) Müller Eum. S. 142 ff., Lauer Syst. S. 209 f., Preller Gr. Myth. I. S. 92 ff.

Feinde in seine Hände und zeigt, dass er stärker ist, als die Götter der Heiden. Haben wir aber diese Nothwendigkeit nur erst recht eingesehen und wissen wir ausserdem, dass der Kampf, welchen die Ilias uns schildert, zunächst und ursprünglich nur den Achäischen oder genauer den Achäisch-Aeolischen Stamm angeht [1]), so werden wir auch das Verhalten des Zeus bei demselben nicht mit der Ilias aus dem Motive persönlicher Gunst gegen die Göttin Thetis, sondern aus seinem ursprünglichen Verhältnisse als Kriegsgott der Achäer herleiten und anerkennen, dass Achilleus, der Hauptheld derselben, sich auch ohne die Bitte seiner angeblichen Mutter des besondern Schutzes seines Stammesgottes zu erfreuen haben musste. Ohnehin erkennt die Ilias auch sonst ausdrücklich den Zeus als den eigentlichen Lenker des Krieges an. Er ist der ταμίης πολέμοιο [2]), und wiederholt wird berichtet, dass der Gott auf goldener Wage den Streitenden ihr Geschick zuwägt [3]), der zahlreichen Stellen nicht zu gedenken, in

---

1) I. S. 272 f.

2) Il. IV, 84. XIX, 224.

3) Il. VIII, 69 ff. XVI, 658. XIX, 224. XXII, 209 ff. — Auch in der αἰγὶς erkenne ich, mindestens in erster Linie, ein Attribut des Kriegsgottes; sie gehört zu der Waffenrüstung des Zeus (Il. V, 736 ff.), wirkt Schrecken den Feinden, Schutz und Vertrauen den Freunden. Dass ihre Wirkung in der Hand des Zeus durch Blitz und Donner verstärkt wird (Il. XVII, 593 ff.), auch der Name vielleicht, obwohl ἀΐσσω, ἐπαΐσσω auch vom anstürmenden Krieger gesagt wird, auf Sturm deutet, steht dieser Auffassung nicht im Wege; denn das ethische Wesen des Gottes von seiner physischen Thätigkeit ganz getrennt zu halten, war doch nicht wohl möglich. Die Deutung auf „die sich entladende Wetterwolke" (Preller Gr. Myth. I. S. 79) lässt sich aus der Ilias nicht begründen und ist nur ein Ausfluss jener Sucht

denen ausgesprochen wird, dass Zeus dem einzelnen Kämpfer Ruhm d. h. Sieg verleiht. Wollte man dieses alles aus der Stellung des Gottes an der Spitze des olympischen Götterstaates ableiten, so wäre es nicht zu erklären, dass Zeus später diese Eigenschaft als Kriegsgott so gut wie ganz abgegeben hat [1]).

Der Gott eines Volkes oder Stammes muss auch der Schützer und Vorsteher des staatlichen Gemeinwesens sein, in welchem die Volks- und Stammesgenossen die Bedingungen ihrer bürgerlichen Existenz finden. Nun wissen wir freilich nichts Näheres über die politische Organisation des Achäischen Stammes (denn die Angaben Homer's über das Königthum des Agamemnon, Menelaos, Achilleus können, da diese Personen mythische Heroen sind, speciell für die Achäer nichts beweisen), dürfen aber wohl annehmen, dass er, eben so wie die übrigen Hellenischen Stämme in der heroischen Zeit, unter Königen gestanden habe. Diese politische Institution wird das religiöse Bewusstsein das Stammes seinem Gotte zugeschrieben und unter seine besondere Obhut gestellt haben, und es darf also wohl als ein

---

die alte Dichtung zu allegorisiren, welche in neuerer Zeit viel dazu beigetragen hat, Leuten von gesundem Urtheil alle Mythendeutungen zu verleiden. Beiläufig bemerken wir, dass Preller aus den Worten der Il. XVII, 593 ff. (*καὶ τότ' ἄρα Κρονίδης ἔλετ' αἰγίδα θυσσανόεσσαν μαρμαρέην, Ἴδην δὲ κατὰ νεφέεσσι κάλυψεν, ἀστράψας δὲ μάλα μεγάλ' ἔκτυπε, τὴν δ' ἐτίναξεν, νίκην δὲ Τρώεσσι δίδου, ἐφόβησε δ' Ἀχαιούς*) herausliest: „Zeus donnert und blitzt, wenn er sie schüttelt, verhüllt damit den Ida, erschreckt die Achäer." Wieder ein Beispiel von seiner Genauigkeit in der Interpretation.

[1]) „Auf das Kriegshandwerk wird Zeus äusserst wenig bezogen" (nämlich in der historischen Zeit). Welcker Gr. Götterl. II. S. 210.

Nachhall altachäischer Anschauung angesehen werden, wenn Homer nicht nur die Könige διογενεῖς und διοτρεφεῖς nennt, sondern auch alle königliche Gewalt von Zeus stammen lässt [1]); sind doch auch die mythischen Könige der Achäer nach der Tradition Abkömmlinge des Zeus, was recht wohl als herrschender Glauben hinsichtlich ihrer ehemaligen wirklichen Könige vorausgesetzt werden darf.

Auch Recht und Gerechtigkeit, so weit diese Begriffe bei den alten Achäern sich schon ausgebildet und in festen Institutionen sich verkörpert haben mochten, sind sicherlich dem Schutze des Gottes unterstellt gewesen [2]), besonders der Eidschwur, „der Schwerpunct des Rechtes nach ältesten Begriffen". Daher möchte ich den Zeus ὅρκιος und πίστιος schon der altachäischen Religion vindiciren und sehe mich in dieser Ansicht dadurch bestärkt, dass bei Homer Zeus die einzige wirkliche Gottheit ist, welche bei Eidschwüren namentlich angerufen wird [3]). Ich kann mich um so weniger erwehren, hier einen Rest altachäischer Anschauung zu vermuthen, als auch der Italische Jupiter, der doch jedenfalls dem Zeus verwandt ist, wie man diese Verwandtschaft auch erklären mag, ebenfalls ein Eidesgott ist.

Endlich meine ich noch den Zeus ξένιος hieher

---

1) Nägelsb. Hom. Theol. S. 237 f.

2) Daher die θέμιστες Διὸς μεγάλοιο (Hom. Od. XVI, 405), Θέμις gewissermassen die Dienerin des Zeus (Il. XX, 4) und später seine Gemahlin Hes. Theog. 901.

3) S. die Stellen bei Nägelsb. Hom. Theol. S. 204 f. 261. Neben Zeus werden an mehreren Stellen noch physische und andere Potenzen angerufen, auch die Gottheiten der Unterwelt, aber diese letztern ohne Nennung ihrer Namen, also nicht mit Nothwendigkeit auf Hades und Persephone zu beziehen.

ziehen zu sollen, nicht nur, weil es dem ritterlichen Sinne eines kriegerischen Stammes ganz besonders entspricht, den Fremdling freundlich aufzunehmen und ihn für unverletzlich zu achten, sondern weil ich auch keinen Grund ausfindig zu machen weiss, weshalb diese Eigenschaft innerhalb des Systems gerade auf den Zeus übertragen sein sollte, da andere Götter eben so gute und Hermes, der Schutzgott der Wanderer, gewis noch gerechtere Ansprüche darauf gehabt haben würden.

Ergibt sich so ein Kreis von ethischen Eigenschaften, der wohl schon ausreichend erscheinen möchte für das religiöse Bedürfnis eines in einfachen Verhältnissen lebenden Stammes, so glauben wir doch damit eher zu wenig als zu viel dem altachäischen Gotte vindicirt zu haben. Denn die Thatsache, dass dieser Stamm über einen grossen Theil des Griechischen Festlandes sich erobernd ausgebreitet und die frühern Bewohner dieser Gegend sich unterworfen hat, dass ferner die Bildung des polytheistischen Göttersystems von ihm ausgegangen ist, und der Keim der Homerischen Poesie nirgend anders als bei ihm gesucht werden kann — alles dieses begründet nothwendig die Voraussetzung einer hervorragenden sittlichen Kraft und einer bedeutenden geistigen Begabung, welche in der Religion des Stammes einen entsprechenden Ausdruck gefunden haben muss. Und so würde denn nicht bloss das Uebergewicht der äussern Macht den Achäischen Gott an die Spitze des Systems gebracht, sondern auch die in diesem Gotte repräsentirte Fülle ethischer und überhaupt geistiger Anschauungen dazu mitgewirkt haben.

§ 15.

Dione.

Es muss sehr auffallen, dass uns in den Stammesmythen der Achäer nirgend eine Spur von einer Göttin aufgestossen ist, obwohl nicht nur das polytheistische System dem Zeus eine Gemahlin zugesellt, die seine hohe Stellung im olympischen Götterstaate theilt, sondern auch der uralte Dodonäische Cult das Andenken an eine neben dem Gotte verehrte Göttin bis in späte Zeiten hinein erhalten hat. Wie ist nun das Verhältnis dieser beiden Göttinnen zu dem Zeus zu erklären, und wie viel davon gehört namentlich der altachäischen Religion an?

Hinsichtlich der Hera haben wir bereits nachgewiesen, dass sie von Haus aus den Aeolern angehört und erst durch die Verschmelzung des Aeolischen Stammes mit dem Achäischen zur Gemahlin des Zeus erhoben ist [1]). Doch ist die eheliche Verbindung beider Gottheiten keineswegs bloss ein Ausdruck für das historische Verhältnis der beiden Stämme zu einander. Denn der ἱερὸς γάμος des Zeus und der Hera, in Sagen und Gebräuchen besonders zu Argos, Samos und Platää gefeiert, hat eine deutliche und schon längst nachgewiesene Beziehung auf den Eintritt des Frühlings. Je weniger wir aber gewillt sind, dieses zu leugnen [2]), um

---

1) I. S. 249 ff.

2) Schon I. S. 182 hatte ich mich über den ἱερὸς γάμος des Zeus und der Hera in einer Weise geäussert, die einem aufmerksamen Leser keinen Zweifel lassen konnte, dass ich das dadurch ausgedrückte „Naturverhältnis" durchaus nicht verkenne. Wenn trotzdem meine Gegner mir dieses aufbürden möchten (Welcker Rh. Mus. N. F. XIII. S. 631. Preller in seiner Rec. S. 179),

so mehr muss der Umstand, dass in den Achäischen Stammesmythen, welche uns über die Beziehungen des Zeus zu der Natur und namentlich auch über das Verhalten des Gottes beim Eintritt des Frühlings so genau unterrichten, nicht die geeingste Hindeutung auf den ἱερὸς γάμος sich findet, uns zu der Ansicht bestimmen, dass derselbe ursprünglich nur die Göttin Hera angehe und mit dieser erst in den Religionskreis des Zeus eingetreten sei. Muss es doch natürlich erscheinen, dass eine Zeit, welcher die Naturbedeutung des Gottes noch nicht entschwunden war, sehr bereitwillig war eine dazu passende Beziehung der durch historische Verhältnisse demselben zugeführten Gemahlin anzuerkennen und bestehen zu lassen. Diese Ansicht führt freilich mit Nothwendigkeit zu der Consequenz, dass der Hera vor ihrer Verbindung mit Zeus ein anderer männlicher Gott als Gemahl zur Seite gestanden habe, ein Aeolischer Stammesgott, der durch jenen aus seiner Stellung ver-

---

so ist das nur ein neuer Beweis, wie oberflächlich sie mein Buch gelesen haben, und dass ihre schroffen Urtheile nur Ausflüsse persönlicher Gereiztheit, nicht die Ergebnisse ruhiger Erwägung sind. Sie wollten eben nicht den Principienstreit, den meine Beurtheilung ihrer Werke provociren konnte und sollte, in ehrlicher Fehde ausfechten, sondern nur ihrem verletzten Selbstgefühl eine Befriedigung verschaffen und mit der vermeintlichen Wucht ihrer Auctorität den Verwegenen, der dieselbe anzutasten die „Anmassung" gehabt hatte, wo möglich erdrücken. Da habe ich mich denn freilich genöthigt gesehen, bei gegebener Veranlassung stets von neuem zu zeigen, dass Unklarheit über die ersten Elemente der mythologischen Wissenschaft und grobe Irrthümer eine schlechte Stütze für die Auctorität sind, die sie in Anspruch nehmen. Unbefangene werden daraus erkennen, auf wessen Seite in dieser Sache die „Verworrenheit", die „geistige Beschränktheit", der „Fanatismus", der „Aberglauben", die „fixen Ideen" u. s. w. u. s. w. zu suchen sind.

drängt und aus dem religiösen Bewusstsein allmählich verschwunden sein muss. Diese Consequenz setzt uns aber durchaus nicht in Verlegenheit, da die erhaltenen Reste der Aeolischen Mythologie sehr deutliches Zeugnis von der Existenz eines solchen männlichen Gottes ablegen. Auf eine Analyse derselben können wir nun zwar hier nicht eingehen, wollen aber doch, damit es nicht den Anschein gewinne, als sei dies nur eine auf gut Glück hingeworfene Behauptung, wenigstens andeuten, dass unter andern der Heros Herakles es ist, in dessen Metamorphose sich jener Aeolische Stammesgott erhalten hat. Sein Name, seine nahe, wenn auch von der gewöhnlichen Mythologie nur als eine feindliche aufgefasste Beziehung zu der Hera, der Umstand, dass seine wichtigsten Schicksale in dieselben Localitäten fallen, welche als Cultusstätten der Hera und als Ansiedlungspuncte des Aeolischen Stammes nachzuweisen sind — mögen als vorläufige Fingerzeige gelten, dass, wenn die mythologische Kritik erst die verworrene Masse von Traditionen, die sich durch Zusammentreffen von mancherlei Umständen auf dieses Wesen gehäuft und dasselbe allmählich zu einem Griechischen Nationalhelden erhoben haben, mit Hülfe der verwandten Mythen gehörig gesichtet hat, als Kern der Aeolische Stammesmythus mit einem als Ehegatten verbundenen Götterpaare zum Vorschein kommen wird.

Ueber das Wesen der Dione ins Klare zu kommen, ist bei der Dürftigkeit der Nachrichten, welche über sie erhalten sind, ausserordentlich schwierig. Man hat sie wohl gefasst als eine „mythische Verjüngung der alten Gaia“ [1]), oder als eine „Göttin der feuchten Natur,

[1]) Welcker Gr. Götterl. I. S. 352.

die man zeitig auf die Mutter Erde gedeutet habe“ [1]), oder als „Göttin der nähr- und heilkräftigen, zugleich mit Weissagekräften begabten, unterweltlich fortwirkenden, feuchten Erdkraft“ [2]). Indessen ruhen alle diese Ansichten entweder auf blossen Voraussetzungen oder auf Schlüssen, deren Richtigkeit wir nicht anerkennen können. Was wir nämlich aus dem Alterthume über sie erfahren, beschränkt sich genau genommen nur darauf, dass sie in Gemeinschaft mit Zeus zu Dodona verehrt worden sei, als seine Gemahlin, wie man wohl mit Recht daraus schliessen kann, dass die Ilias beide Gottheiten als Eltern der Aphrodite kennt [3]). Ausserdem kommt eine Dione, deren ursprüngliche Identität mit der Dodonäischen Göttin allerdings wohl angenommen werden darf, vor als Titanin bei Apollodor (oben S. 127), als Okeanide bei Hesiod [4]), als Nereide wiederum bei Apollodor [5]), als Tochter des Atlas und Gemahlin des Tantalos bei Hygin [6]), als eine der Hyaden oder Pleiaden bei Pherekydes [7]). Auch Mutter des Dionysos heisst sie in einem Fragment des Euripides [8]), eine Genealogie, zu welcher vielleicht nur ein etymologisches Spiel mit den Namen geführt hat. Allein gerade diese Mannigfaltigkeit ihrer Genealogie und Verwandtschaftsverhältnisse zeigt, wie sehr die spätere Mythologie in Verlegenheit war, diesem Wesen eine pas-

---

1) Preller Gr. Myth. I. S. 80.

2) Gerhard Gr. Myth. I. S. 106. vgl. Gerlach Dodona S. 15 f.

3) Hom. Il. III, 374. V, 370 f. XX, 105. Apollod. I, 3, 1.

4) Hes. Theog. 353.

5) Apollod. I, 2, 7.

6) Hyg. f. 83.

7) Pherec. ed. Sturz p. 109.

8) Schol. Pind. Pyth. III, 177.

sende Stellung anzuweisen, da eben ihre ursprüngliche Bedeutung dem Bewusstsein entschwunden, und nichts als ihr Name übrig geblieben war. Schlüsse auf ihr ursprüngliches Wesen lassen sich daraus nicht ziehen, da einerseits eine alte Stammesgöttin nicht mit so untergeordneten Wesen, wie die Okeaniden, Nereiden, Pleiaden, auf gleicher Stufe gedacht werden kann, andererseits die Genealogie bei alten Stammesgottheiten nicht wie bei den untergeordneten Wesen ein mythischer Ausdruck ihrer ursprünglichen Bedeutung, sondern zumeist ein Resultat historischer Verhältnisse oder theologischer Speculation zu sein pflegt. Das lässt sich auch im vorliegenden Falle einigermassen nachweisen. Zur Okeanide wurde Dione, weil nach Homer Okeanos θεῶν γένεσις war [1]) und daher leicht als Vater einer ohne andere sichere Genealogie dastehenden Göttin angenommen werden konnte. Von den Okeaniden zu den Nereiden war der Uebertritt nicht schwer, da beide mehrfach dieselben oder ähnliche Namen führen, auch in verschiedenen Quellen verschiedene Namen angegeben werden. Tochter des Atlas wurde sie im Peloponnes, wohin die Achäer, deren Heros Tantalos ja der Gemahl der Atlantide Dione gewesen sein soll, sie gebracht hatten, durch die nachbarliche Berührung mit Arkadien, der Heimat des Atlas; und von da aus wurde sie, da Atlas für den Vater der Hyaden und Pleiaden galt, unter diese gestellt. Wie sie unter die Titanen gerathen, ist oben (S. 127) schon angedeutet worden. Mutter der Aphrodite, mit der sie auch geradezu identificirt wird [2]), scheint sie auf folgendem Wege geworden

[1]) Hom. Il. XIV, 201. 246. 302.

[2]) Theocr. VII, 116. Bion. I, 91, wo aber Welcker Götterl. I. S. 356 den Namen Διώνα als Tochter des Zeus deuten will; Serv. Virg. Aen. III, 466 u. s. w.

zu sein. Die Göttin Aphrodite ist, wie man allgemein anerkennt, keine Hellenische Göttin; Homer leitet ihren Ursprung aus Cypern her, denn er nennt sie geradezu *Κύπρις*. Nun wissen wir aber von einer Achäischen Colonie in Cypern: Salamis wurde von der gleichnamigen Insel aus angeblich durch Teukros, Telamon's Sohn, den Stiefbruder des Aias gegründet [1]), und auf denselben Heroen die Stiftung des dort blühenden Zeuscultes zurückgeführt [2]). Dort also hat sich die genealogische Verbindung der altachäischen Göttin mit der Kyprischen vollzogen und ist auf demselben Wege in die Ilias eingedrungen, welcher die Aufnahme des *ἥρως κτιστής* jener Achäischen Colonie, des Teukros, und seines Bruders Aias unter die Kämpfer vor Troja ermöglicht hat [3]).

So bleiben uns also als Anhaltspuncte für die Bestimmung des Wesens der Göttin Dione nur ihr Name, ihr eheliches Verhältnis zu Zeus und die negative Thatsache, dass in den Stammesmythen der Achäer mit keinem Worte auf ihre Existenz hingedeutet wird. Das Letztere, auf den ersten Blick wohl geeignet uns stutzig zu machen, gewährt bei näherm Nachdenken ein wichtiges Resultat. Wir müssen nämlich daraus schliessen, dass die Göttin bei der physischen Wirksamkeit des Gottes, um welche sich nachgewiesenermassen die Achäischen Stammesmythen hauptsächlich drehen, gar nicht betheiligt war. Die Richtigkeit dieses Schlusses ergibt

---

1) Engel Kypros I. S. 212 ff.

2) Tac. Ann. III, 62; vgl. Engel a. a. O. I. S. 215, II. S. 662.

3) Diesen Weg genauer nachzuweisen ist hier nicht der Ort. Doch verweise ich vorläufig auf die oben S. 182 besprochene Unmöglichkeit, dass in Wirklichkeit Salaminische Achäer an dem Zuge gegen Troja Theil nehmen konnten.

sich aus einem Blick auf Religionen, welche für dieselben physischen Erscheinungen ein ehelich verbundenes Götterpaar als wirkende Potenzen aufstellen, wie z. B. die Kaukonische Religion, welche aus der Wirksamkeit eines bald zeugenden, bald seiner Zeugungskraft beraubten männlichen Gottes und einer diesem verbundenen weiblichen Gottheit den Wechsel in den Erscheinungen der Jahrszeiten und der dadurch bedingten Vegetation hervorgehen lässt. Wollte man etwa hier die Göttin beseitigen, so würde nicht nur der Sinn des betreffenden Mythus völlig gestört, sondern überhaupt jeder Zusammenhang in der Erzählung vernichtet werden. Es kann also nicht daran gedacht werden, dass die Achäische Göttin auf irgend eine Weise später aus den Stammesmythen verschwunden sei, sondern sie ist eben nie darin gewesen. Und in der That werden wir auch nichts in diesen vermissen, wenn wir nur auf die falsche Voraussetzung verzichten, dass Zeus ursprünglich das Himmelsgewölbe vorstelle, als welches er allerdings kaum ohne eine ihm zugesellte Erdgöttin sich denken liesse; allein dieser materialistischen Auffassung hoffen wir durch die frühern Auseinandersetzungen ein Ende gemacht zu haben.

War demnach Dione wahrscheinlich ein rein ethisches Wesen, so gibt ihr von *Ζεύς* gebildeter Name und ihr eheliches Verhältnis zu diesem Gotte an die Hand, in ihr eine durch das mythische Gesetz des Personalismus verselbständigte Aussonderung aus dem männlichen Stammesgotte zu erblicken. Irgend welche Beziehungen zu dem menschlichen Leben, die des Schutzes und der Obhut einer Gottheit bedürftig, aber mit der männlichen Natur nicht vereinbar zu sein schienen, wurden Anlass, dass man, eben so wie man in Kronos die chthonische Seite des Gottes als eine besondere Per-

sönlichkeit hingestellt hatte, den Gottesbegriff, um eine angemessene Vertretung für jene Beziehungen zu gewinnen, in eine männliche und eine weibliche Gottheit gewissermassen spaltete und letztere dem erstern als Gemahlin zugesellte. Was dies für Beziehungen waren, ergibt sich aus der Natur der Sache und aus der Analogie. Fast die sämmtlichen grossen Göttinnen der Hellenen, gleichviel ob als Frauen oder als Jungfrauen gedacht, sind mehr oder weniger Vertreterinnen der specifisch weiblichen Interessen, wie sie die Ehe und das Familienleben mit sich zu führen pflegt; und wer sich vergegenwärtigt, wie sehr es dem weiblichen Gemüthe widerstrebt, in solchen Angelegenheiten an ein männliches Wesen sich zu wenden, dem wird es als eine psychologische Nothwendigkeit erscheinen, dass, wenn auch für alles Andere der Gott ausreichte, doch hierfür ein weibliches Wesen neben ihn treten musste. So behält also Buttmann in der Hauptsache Recht, wenn er Dione für ein symbolum amoris et connubii ansieht[1]), obgleich er auf anderm Wege zu diesem Resultat gelangt, und es begreift sich auch jetzt, dass, nachdem die Göttin Hera, welche ja den gleichen Interessen vorstand, dem Zeus zur Seite getreten war, Dione als überflüssig allmählich in Vergessenheit gerathen konnte.

---

§ 16.

Schluss.

Die Periode, in welcher die Griechischen Stämme noch ein gesondertes Dasein führten und eben so viele

[1]) Buttmann exc. IV ad Dem. orat. in Mid. p. 129.

geschlossene religiöse Gemeinden bildeten, liegt so weit hinter den Zeiten, aus welchen wir directe geschichtliche Kunde haben, dass man, auch wenn es nicht gelingen wollte ein zusammenhängendes Bild irgend einer Stammesreligion aus den erhaltenen Fragmenten zu gewinnen, dennoch daraus kein Argument gegen die ehemalige Existenz dieser Phase der Hellenischen Religion entnehmen dürfte. Um so schwerer fällt es ins Gewicht, dass im Laufe unserer Untersuchungen ohne künstliche Hypothesen die Grundzüge der altachäischen Religion in solcher Klarheit und Abrundung hervorgetreten sind, dass man über das Wesen und den Gehalt derselben in der Hauptsache nicht mehr in Zweifel sein kann. Die letzten Abschnitte haben darüber das Erforderliche beigebracht, und wir beschäftigen uns deshalb hier nur noch mit der Frage, ob etwa angenommen werden müsse, dass noch andere religiöse Vorstellungen von eingreifender Bedeutung oder wohl gar noch andere Gottheiten ursprünglich in diesem Religionskreise vorhanden gewesen, die aber im Laufe der Zeiten entweder ganz verloren gegangen wären oder sich so abgesondert hätten, dass ihr ehemaliger Zusammenhang mit demselben nicht mehr nachzuweisen wäre. Wir müssen dieses entschieden verneinen. Denn sowohl in ethischer als in physischer Beziehung genügte die alte Zeusreligion, wie wir sie kennen gelernt haben, dem religiösen Bedürfnis völlig. Die ethischen Eigenschaften, welche wir dem altachäischen Gotte und seiner Gemahlin Dione haben vindiciren müssen, umfassen alle wesentlichen Interessen des Menschen in einfachen Lebensverhältnissen, und selbst wenn etwa im Fortschritte der Cultur andere, mannigfaltigere und höhere Interessen hinzukamen, bedurfte es keiner neuen Persönlichkeit, um dieselben zu vertreten; denn dass das Wesen jeder wahrhaften Gott-

heit nach dieser Seite hin einer unendlichen Ausdehnung fähig ist, haben wir oben (S. 68 f.) gezeigt. Aber auch das physische Wesen des Gottes lässt keine Lücke. Denn derselbe ist nicht der Repräsentant irgend eines einzelnen Naturkörpers oder Phänomens, sondern alle Lebensäusserungen der Natur, wie dieselbe im Kreislaufe des Jahrs zur Erscheinung kommen, werden, so weit sie für das menschliche Leben von practischem Interesse und geeignet sind religiöse Empfindungen zu erwecken, von ihm umfasst und in sein Wesen aufgenommen. Indem so gewissermassen das ganze Leben der Natur in ihm sich wiederspiegelt, bleibt neben ihm kein Raum für Gottheiten, welche nur einzelne Theile derselben, etwa die Sonne, den Mond, die Erde, die einzelnen Elemente zu repräsentiren hätten; höchstens könnten solche nur als Wesen niederen Ranges von sehr beschränkter Göttlichkeit neben ihm gedacht werden. Freilich wird derjenige, welcher in der Meinung befangen ist, dass in der Griechischen Religion von Anfang an die Tendenz gelegen habe, so zu sagen ein Daguerrotypbild der Natur zu liefern, sich nur schwer des Gedankens entschlagen, dass eine Mehrzahl von Gottheiten von Haus aus Bedürfnis gewesen sei; allein das Irrthümliche dieser Meinung haben wir schon oben nachgewiesen. Die Quelle des Irrthums liegt darin, dass man vergisst, dass die Religion nicht durch den Verstand geschaffen, sondern aus dem Bedürfnis des Herzens erwachsen ist. Es ist eine Forderung des Verstandes, für jede einzelne wahrgenommene Erscheinung und Regung in der Natur irgend eine besondere wirkende Ursache, in der mythischen Anschauung also eine gesonderte Persönlichkeit, vorauszusetzen; die religiöse Empfindung des Herzens bedarf dessen nicht. Diese, besonders angeregt, wenn die Noth des Lebens drängt

und die Bedingungen der menschlichen Existenz in Frage gestellt erscheinen, begnügt sich mit dem Gedanken, dass ein höheres Wesen, dasselbe, von dem der Mensch in seinem Innern sich beherrscht fühlt, auch in den Naturerscheinungen waltet und lebt, auf welche die practische Nothwendigkeit, nicht ein speculirender Verstand, seine Aufmerksamkeit leitet, und es ist also nicht die Naturerscheinung oder eine in derselben wirksam gedachte persönliche Kraft, der er Gebet und Verehrung weiht, sondern jenes geistige Wesen, dessen Existenz ihm jede Regung seines Gemüthes verbürgt und welches darum von ihm auch in Allem, was ihn von aussen her berührt, thätig und mächtig gedacht wird.

Es ist also in der That ein Monotheismus, von dem die Religion der Griechischen Stämme — denn wir dürfen uns wohl erlauben, von diesen im Allgemeinen vorauszusetzen, was bei einem der bedeutendsten unter ihnen von uns bewiesen ist — ursprünglich ausgeht, ein Monotheismus freilich, der nicht mit dem Massstabe der geoffenbarten Religion gemessen werden darf. Die Formen desselben sind nicht so fest ausgeprägt, dass nicht zugleich dem Uebergange zum Polytheismus der Weg gebahnt wäre. Diesen Uebergang lässt uns die altachäische Religion in deutlichen Zügen erkennen. Es ist nach Ausweis der Mythen nur eine und dieselbe Gottheit, welche in der fruchtbaren Jahrszeit Gedeihen schafft und in den verderblichen Wirkungen der unfruchtbaren Jahrszeit thätig ist, und nur die in der mythischen Anschauung ruhende Nothwendigkeit, den Uebergang aus der einen Thätigkeit in die andere als einen Kampf zweier sich feindlich entgegenstehenden Persönlichkeiten zu fassen, bedingt die Spaltung in ein olympisches und ein chthonisches Wesen. Beide sind also nur mythische Phasen desselben göttlichen Wesens, aber

unter dem Einfluss ethischer Vorstellungen nehmen dieselben immer mehr den Character selbständiger und vollständig getrennter Personen an (Zeus und Kronos). Früher jedoch schon hatte das practische Bedürfnis des häuslichen und Familienlebens dahin geführt, eine weibliche Gottheit neben die männliche zu stellen, deren Namen indessen fortwährend daran erinnerte, dass auch sie nur eine nach mythischer Anschauung zu einer selbständigen Persönlichkeit entwickelte Aussonderung aus dem männlichen Gotte war. So blieb zwar immer noch eine gewisse Einheit der Gottesidee, aber die Trias der mythischen Phasen, welche man anerkannte, zeigt schon eine Hinneigung zum Polytheismus, der sich also wahrscheinlich auch ohne den Hinzutritt fremder Gottheiten mit der Zeit in dem Achäischen Stamme allein weiter entwickelt haben würde. Natürlich war dieser um so bereitwilliger, die Gottheiten anderer Stämme, mit denen er in Berührung trat, anzuerkennen und aufzunehmen, aber als eine beachtenswerthe Nachwirkung der ursprünglichen Einheit des Gottesbewusstseins muss es angesehen werden, dass alle diese neuen Gottheiten entweder zu Geschwistern oder Kindern des alten Stammesgottes erhoben wurden.

Die vorhin ausgesprochene Voraussetzung, dass die Religion aller Hellenischen Stämme ursprünglich vom Monotheismus ausgegangen sei, könnte mit den Resultaten unserer eigenen frühern Untersuchungen in Widerspruch zu stehen scheinen. Die Kaukonische Religion nämlich, deren Ueberreste wir in dem ersten Theile behandelt haben, kennt eine männliche und eine weibliche Gottheit, die beide an den im Kreislauf des Jahres sich bethätigenden Acten göttlichen Wirkens betheiligt sind, so dass es also dort nicht möglich scheint, die Göttin nur als eine später entwickelte mythische Phase

des Gottes aufzufassen, sondern ein in der Natur vorhandener Dualismus, etwa der zwischen dem befruchtenden Himmel und der empfangenden und gebärenden Erde, von Anfang an eine Doppelgestalt hervorgerufen haben möchte. Allerdings macht die Dürftigkeit der Fragmente der Kaukonischen Religion es schwierig, das Gegentheil streng zu erweisen; allein wir können uns doch darauf berufen, dass auch dort eine Identificirung mit bestimmten einzelnen physischen Objecten ganz unthunlich sich zeigt. Denn Persephone kann in dem ursprünglichen Zusammenhange ihrer Mythen weder als die Erde noch auch als die Vegetation gedacht werden, sie ist nur ganz im Allgemeinen das weibliche Princip, das vorhanden sein muss, um dem Gotte die Ausübung seiner Thätigkeit zu ermöglichen, die hier nun einmal nach Analogie der menschlichen Ehe gefasst und in entsprechende symbolische Formen gekleidet ist. Der Gott bleibt dennoch in seinem Thun und Leiden das allein wirkende Princip, die weibliche Gottheit beharrt in reiner Passivität — in dem Mythus von Melampus z. B. wird sie bloss genannt und als das Ziel seines Strebens bezeichnet, ohne irgendwie in die Handlung einzugreifen —; also sind wir berechtigt, auch hier das männliche Wesen ursprünglich als das alleinige Erzeugnis des religiösen Glaubens, das weibliche nur als eine für die mythische Anschauung nothwendige Ergänzung zu betrachten, was übrigens nicht ausschliesst, dass letzteres, einmal vorhanden, eben so gut wie Dione, gewisse Functionen, die ihrer Natur nach dem männlichen Gotte sich nicht beilegen liessen, in einer gewissen Selbständigkeit übernehmen konnte.

Wenden wir von diesen Betrachtungen zum Schlusse noch einmal unsere Blicke zurück auf alle Ergebnisse unserer Untersuchungen über den Achäischen Stamm

und seine Religion, so erkennen wir, dass derselbe den Griechischen Boden betritt nicht nur als ein geschlossenes Ganze, sondern auch ausgestattet mit einer ihm eigenthümlichen religiösen Bildung, welche keiner Anregung von aussen, keiner civilisatorischen Einwirkung anderer Stämme oder Völker mehr bedurfte, um den Forderungen eines sittlich geregelten Lebens zu entsprechen, zugleich auch in sich gefestigt genug war, um gegen fremde Einflüsse sich behaupten zu können. Und wenn nun kein vernünftiger Grund vorhanden ist anzunehmen, dass die andern Griechischen Stämme sich erst auf Griechischem Boden aus einem beliebigen Volkschaos (den s.g. Pelasgern) zu einem gesonderten und selbständigen Leben entwickelt hätten, oder bei ihnen ein unvergleichlich geringeres Mass geistiger und sittlicher Tüchtigkeit vorauszusetzen, so möchte nicht nur der vermeintliche autochthonische (pelasgische) Ursprung der Griechischen Gottheiten unhaltbar erscheinen, sondern auch die bis in die neueste Zeit immer wieder auftauchende Behauptung, dass die Griechen ihre Gottheiten von aussen zugeführt erhalten hätten, wohl endlich vor dem Gewicht der Thatsachen verstummen müssen.

Druck der Univers.-Buchdruckerei von E. A. HUTH in Göttingen.

MYTHOLOGIE

DER

GRIECHISCHEN STÄMME

VON

HEINRICH DIETRICH MÜLLER.

ZWEITER THEIL.

ZWEITE ABTHEILUNG.

GÖTTINGEN

VANDENHOECK UND RUPRECHT'S VERLAG.

1869.

Inhalt.

Zweites Buch.

Hermes und Demeter.

Hermes-Sârameyas und die vergleichende Mythologie.
Eine Vorfrage . . . . . S. 219
§ 1. Historische Gesichtspuncte für die Untersuchung „ 251
§ 2. Die Fundorte der Untersuchung . . . . . „ 260
§ 3. Ἑρμῆς . . . . . „ 269
§ 4. Ἑρμῆς Ἀργειφόντης . . . . . „ 273
§ 5. Jo-Demeter . . . . . „ 287
§ 6. Demeter in Eleusis . . . . . „ 295
§ 7. Deutung des Eleusinischen Mythus . . . . . „ 305
§ 8. Kadmos . . . . . „ 312
§ 9. Jason . . . . . „ 328
§ 10. Die Religion des altargivischen Stammes . . . „ 353
§ 11. Der Mythus vom Rinderraube . . . . . „ 367
§ 12. Geschichte des altargivischen Stammes . . . . „ 375
§ 13. Wesen und Stellung des Gottes Hermes in der historischen Zeit . . . . . „ 392
§ 14. Wesen und Stellung der Göttin Demeter in der historischen Zeit . . . . . „ 406
§ 15. Schluss . . . . . „ 415

Sinnstörende Druckfehler:

S. 235 Z. 17 v. o. l. nicht nur nicht nach.
S. 402 Z. 4 v. o. l. dass der Cult.

Zweites Buch.

Hermes und Demeter.

Hermes-Sârameyas

und

die vergleichende Mythologie.

Eine Vorfrage.

Gleich an der Schwelle unserer Untersuchungen tritt uns eine Frage entgegen, deren Entscheidung wir nicht umgehen können. Man glaubt nämlich das Urbild des Griechischen Gottes Hermes in der Indischen Mythologie aufgefunden zu haben. A. Kuhn, der bekannte Herausgeber der Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, ein auch um die Sammlung und Erforschung Deutscher Sagen sehr verdienter Gelehrter, hat diese Entdeckung gemacht und grossen Anklang damit gefunden [1]). Zwar haben die Bearbeiter der Griechischen Mythologie bis jetzt sich mehr ablehnend dagegen verhalten [2]); damit aber oder mit einer und der andren Bemerkung lässt sich die Sache nicht abthun; denn wir haben nicht eine

[1]) Haupt Zeitschr. f. Deutsch. Alterth. VI, S. 117 ff.

[2]) Vgl. Welcker Gr. Götterlehre I. S. 343. Anm. 26. Gerhard Gr. Mythol. nimmt gar keine Notiz davon. Preller thut erst in der 2. Aufl. seiner Mythol. der Sache Erwähnung, ohne sich dafür zu erklären.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

vereinzelte, auf gut Glück gewagte Behauptung vor uns, sondern ein Glied einer mythologischer Theorie, die im Begriff ist, sich als eine neue Wissenschaft zu constituiren. Da nun unter allem, was diese zu Tage gefördert hat, die Identität des Hermes mit Sârameyas von Kuhn selbst und Andern als eins der sichersten Resultate betrachtet wird [1]), so erscheint es nothwendig, die dafür angeführten Gründe genau zu prüfen. Zudem würde, wenn wir jene Identität anerkennen müssten, jeder Versuch, das ursprüngliche Wesen dieses Gottes aus der Griechischen Ueberlieferung allein zu erforschen, ein thörichtes Unternehmen sein.

Ἑρμῆς, sagt Kuhn, ist erst aus Ἑρμείας entstanden, und dies stimmt fast genau mit Sârameyas; der Accent hat zunächst die Ausstossung des a der zweiten Sylbe bewirkt, diese hat die Verkürzung des â der ersten nach sich gezogen, und Sanskr. s im Anlaut findet sich bekanntlich im Griechischen häufig durch den spir. asp. vertreten. Sârameya ist aber der Name zweier vieräugigen Hunde, welche Wächter des (Unterweltsgottes) Yama sind und als seine Boten zu den Sterblichen gehen. Nun findet sich Rigveda V, 22 folgender Hymnus:

1. Vernichter der Krankheit, Hüter des Hauses, der du alle Gestalten annimmst, sei uns ein heilbringender Freund.

2. Wenn du, o glänzender, rothbrauner Sârameyas, dich gürtest, strahlen gewaltig die Waffen über der Rüstung, die leuchtenden. Schlummre ein.

3. Den Räuber belle an, Sârameyas, oder den Dieb, du hin und wieder laufender. Was bellst du gegen die

---

[1]) Kuhn Ztschr. f. vgl. Sprachf. I. S. 449. A. Benary bei Hefftter Relig. d. Gr. u. Röm. 2. Ausg. 1. Heft S. 10. Schwartz Ursprung der Myth. Vorr. S. V. Mommsen Röm. Gesch. I. S. 14.

Sänger des Indra, was bist du zornig gegen uns? Schlummre ein.

4. Du zerreisse das Schwein, dich zerreisse das Schwein. Was bellst du u. s. w.

5. Es schlafe die Mutter, es schlafe der Vater, schlafe der Hund, schlafe der Herr des Stammes; die ganze Familie schlafe; es schlafe überall jedermann,

6. wer da sitzt und wer da wandelt, und welcher Mann uns anblickt; ihre Augen schliessen wir, wie dieses Haus.

7. Der tausendhörnige Stier, der aus dem Meere herbeikam, mit ihm dem starken bringen wir in Schlummer die Menschen.

8. Die bei den Ochsen Schlafenden und die bei den Wagen Schlafenden, die Frauen, die auf dem Bett liegen, die reinlich duftenden, sie alle bringen wir in Schlummer.

Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, dass der in diesem Liede angerufene Sârameyas der Gott des Schlafes ist, der zu gleicher Zeit als Hüter des Hauses und Bewahrer vor Krankheit erscheint; in einem andern von Colebrooke mitgetheilten Liede erscheint er zugleich als Erhalter und Mehrer des Reichthums an Kühen und Pferden und wird gebeten gnädig zu sein, wie ein Vater gegen seine Söhne. Für den andern Sârameyas halte ich den Genius des Todes, da dieser bekanntlich auch sonst als Bruder des Schlafes auftritt. Sârameyas ist nun aber ein Patronymicum oder vielmehr Metronymicum von Saramâ, der Götterhündin; die beiden Hunde müssen deshalb Söhne derselben sein. Von Saramâ ist aber ein Mythus, der in den Vedischen Hymnen mehrmals erwähnt, in den Scholien in verschiedenen Fassungen mitgetheilt wird, bekannt, der etwa Folgendes enthält: Die Pani's hatten aus dem Götterhimmel Kühe geraubt und in einer finstern Höhle verborgen. Saramâ ward

von Indra abgeschickt, um sie aufzusuchen; diese vernahm beim Suchen der Kühe das Gebrüll derselben und benachrichtigte den Indra davon, der dieselben wieder herausführte. — Nun tritt aber Hermes ganz wie Sârameyas als Schützer der Wohnung auf (Spanheim zu Callim. hymn. in Dian. 142 Ἑρμῆς προπύλαιος), als Gott des Schlafes, der die Träume sendet, als Seelenführer. Jedenfalls wird auch in dem Mythus über die Entführung der von Apollon geweideten Götterkühe durch Hermes eine ursprüngliche Uebereinstimmung mit unserm Mythus von dem Raub der Götterkühe und ihrer Aufsuchung durch die Saramâ, des Hermeias Mutter, gewesen sein. Der ursprünglichen Fassung desselben, wie sie offenbar in der Indischen Mythologie vorliegt, stehen die Sagen von Herakles und Geryones, so wie namentlich jene Römische von Hercules oder Recaranus und Cacus noch näher; die grosse Uebereinstimmung der Indischen und Römischen Sage erstreckt sich sogar auf Einzelheiten, wie z. B. dass die Kühe ihren Aufenthalt durch Gebrüll verrathen. Diese bis in das Einzelne gehende Uebereinstimmungen zeigen, dass Griechen und Römer den Indischen Mythus vom Raub und von der Zurückführung der Götterkühe gleichfalls ursprünglich gehabt haben und ihn auch noch später, wenn auch mit manchen Entstellungen bewahrten. Des Hundes geschieht bei beiden keine Erwähnung; allein die Identität des Sârameyas mit dem Hermeias zeigt, dass ihn die Griechen ebenfalls einmal gekannt haben müssen, und es ist leicht denkbar, dass Kerberos, vielleicht zuerst ein Beiwort des Hermes, bei der eigenthümlich Hellenischen Ausbildung der Griechischen Götter als eine besondere Gestalt neben diesem stehen blieb. Dazu kommt, dass die Griechen in dem Aegyptischen Thot, der mit einem Hundskopfe erscheint, ihren Hermes zu erkennen glaubten, und so möchte viel-

leicht nicht unwahrscheinlich sein, dass auch vom Hermes in älterer Zeit Abbildungen mit einem Hundskopfe oder ähnlichen vom Hunde hergenommenen Attributen vorhanden waren."

So A. Kuhn, dessen Ausführung mit unwesentlichen Verkürzungen und einigen hier nothwendigen Aenderungen in der Ordnung der Darstellung ich wörtlich mitgetheilt habe, um dem Leser das Urtheil über die Sache zu erleichtern und zugleich eine Probe von dem Verfahren dieses Gelehrten, der als Begründer und Hauptvertreter jener neuen Wissenschaft der comparativen Mythologie gelten muss, vor Augen zu legen.

Die Lücken und Mängel der Kuhn'schen Beweisführung sind so in die Augen springend, dass ich kaum für nöthig halten würde, dieselben im Einzelnen hervorzuheben, wenn nicht, wie schon bemerkt, trotz alledem das Resultat derselben entschiedenen Anklang gefunden hätte. Sogleich der Hauptstützpunct, die sprachliche Identität von Sârameyas und Hermeias ist keineswegs unangreifbar. Kuhn muss nämlich Lautveränderungen durch Einwirkung des Accentes annehmen, die zulässig erscheinen, wenn es sich um Vergleichung zweier Wörter handelt, deren Identität bereits durch die Bedeutung feststeht, aber bei Eigennamen, deren Identität lediglich durch die genaueste Uebereinstimmung der Laute erwiesen werden kann, nicht ohne Bedenken sind. Ohnehin hat Kuhn zu bemerken vergessen, dass Skr. e ein Diphthong ist, der aus a + i entsteht, dass folglich auch nach Ausfall des y oder j im Griechischen ein Diphthong *αι* oder *ει* übrig bleiben musste, dessen weitere Verkürzung zu *ε* zu begründen war [1]). Sodann ist Sârameyas nach Kuhn's

[1]) Dem Sârameyas würde genau ein Griech. *Ἑρεμαιϳας* oder *Ἑρεμειϳας* entsprechen, mit Ausfall des j: *Ἑρεμαίας*, *Ἑρεμείας*, mit Vocalisirung desselben: *Ἑρεμαΐας*, *Ἑρεμεΐας*.

eigener Annahme [1]) eine Ableitung von der Wurzel sṛ oder sar, *ire;* diese Wurzel ist aber keineswegs im Griechischen verschwunden, sondern liegt, wie wir weiter unten (§. 3.) zeigen werden, in einer zahlreichen Familie von Wörtern vor, die, aus einer Verbindung der Wurzel mit den Suffixen ma und mâ ohne irgend einen dazwischen tretenden Bindevocal hervorgegangen sind. Liegt es nun nicht ungleich näher, den Namen Ἑρμῆς mit dieser Wörterfamilie in Zusammenhang zu bringen als mit Sârameyas? Oder mit andern Worten, ist es nicht gerathen jenen als eine selbständige Griechische Namenbildung [2]), nicht aber als eine Copie einer Sanskritischen Ableitung zu fassen? Wir wenigstens werden, so lange die Abhängigkeit der Griechischen Mythologie von der Indischen eine blosse Voraussetzung, keine unumstössliche Thatsache ist, von dem Grundsatze nicht abgehen, dass die Namen der Griechischen Gottheiten zunächst aus der Griechischen Sprache zu erklären sind, ohne übrigens dabei ein Zurückgehen auf das Sanskrit auszuschliessen, wo sich etwa zeigt, dass hier die Wurzel deutlicher sich erkennen lässt.

Aber wollte man nun auch die lautliche Identität der Namen Sârameyas und Ἑρμείας zugeben, was in aller Welt haben denn sonst die beiden Wesen mit einander gemein? Ich antworte: Geradezu gar nichts. Aber Sârameyas ist doch der Gott des Schlafes, wie Hermes auch? So behauptet allerdings Kuhn auf Grund des mitgetheilten Hymnus; indessen es ist ganz deutlich, dass in demselben Sârameyas gebeten wird, selbst einzuschlum-

---

[1]) a. a. O. S. 131.

[2]) Für die Selbständigkeit der Griechischen Namenbildung spricht auch die Nebenform Ἑρμάων (Hes. bei Strab. VII. p. 42), die doch nicht als Reflex von Sârameyas gelten kann.

mern, nicht aber den Schlummer zu verleihen. Das ist auch die von Kuhn selbst mitgetheilte Ansicht Colebrooke's: „The legend belonging to the second of these hymns (es ist der mitgetheilte gemeint) is singular: Vasishtha coming at night to the house of Varuna (with the intention of sleeping there, say some; but as others affirm, with the design of stealing grain to appease his hunger after a fast of three days) was assailed by the housedog. He uttered this prayer or incantation to lay asleep the dog, who was barking at him and attempting to bite him." Sârameyas ist also hiernach überhaupt kein Gott, sondern eben nichts weiter als ein Hund; wozu sein Name, den Mommsen nach Kuhn's Ableitung ganz passend „der Rasche" (genauer: Sohn der Raschen) übersetzt, vortrefflich stimmt, man denke an die κύνες πόδας ἀργοί oder einfach ἀργοί des Homer. Von der Berührung dieses Geschöpfes mit Hermes kann also nicht im Entferntesten die Rede sein, denn die Vermuthung, dass Kerberos ursprünglich ein Beiwort des Hermes gewesen und der Aegyptische Thot um seiner Hundsgestalt willen mit dem Hellenischen Gotte identificirt worden sei, lassen wir billig bei Seite, da sie eben das per conjecturam ergänzt, was allein zu einer Zusammenstellung des Hermes und Sârameyas einigermassen berechtigen könnte. Uebrigens steckt dahinter die mehreren Anhängern der vergleichenden Mythologie sehr geläufige, aber völlig unrichtige Voraussetzung, dass die Gottheiten ursprünglich in Thiergestalt gedacht seien und erst allmählich menschliche Gestalt angenommen hätten.

Weist aber nicht der Rinderraub des Hermes deutlich auf den Indischen Mythus vom Raub der Götterkühe als sein Urbild? So wenig, dass gerade bei diesem Puncte die Befangenheit und Voreingenommenheit Kuhn's in seinem Urtheile am deutlichsten sich zu erkennen gibt.

Denn nicht genug, dass er ohne den geringsten Beweis die Fassung des Mythus, welches in der Indischen Mythologie vorliegt, für die ursprüngliche erklärt, obwohl doch mindestens die Möglichkeit [1]) eines höhern Alters des Griechischen Mythus erwogen werden musste, so hat er auch gänzlich übersehen, dass die Identificirung beider Mythen die behauptete Identität des Sârameyas und des Hermes völlig aufhebt. Denn nicht Sârameyas tritt in dem Indischen Mythus auf, sondern seine vermuthliche Mutter, die Saramâ, und auch diese raubt nicht die Kühe, sondern wird vielmehr von Indra ausgeschickt, um die geraubten und versteckten Thiere aufzuspüren. Will man die beiden Mythen parallelisiren, so ist es so klar wie der Tag, dass Hermes den raubenden Pani's, und Indra dem Apollo entspricht. Man müsste folglich in den Pani's das Urbild des Griechischen Hermes nachweisen, wenn man überhaupt noch daran denken wollte, zwei nur durch die zufällige äussere Aehnlichkeit eines symbolischen Ausdrucks, der aber an beiden Stellen etwas ganz Verschiedenes bedeuten kann [2]), sich berührende Mythen aus einer gemeinsamen Quelle abzuleiten.

Ich denke hiermit nicht bloss den Hermes-Sârameyas aus dem Wege geräumt, sondern auch an einem einzelnen Beispiele deutlich gemacht zu haben, auf welchem Wege ungefähr die „vergleichende Mythologie“ ihre angeblichen Resultate zu gewinnen pflegt. Doch können

---

[1]) Ich sage absichtlich: „die Möglichkeit.“ Denn wie wenig ich geneigt bin, dem Griechischen Mythus ein hohes Alter zuzuschreiben, zeigt §. 11.

[2]) Nach der Annahme Kuhn's und Anderer ist hier (wie häufig in den Veden) die Kuh auf die Wolke zu deuten; unten werden wir aber zeigen, dass dasselbe Symbol in den auf Hermes bezüglichen Mythen eine ganz andere Bedeutung hat.

wir dabei nicht stehen bleiben. Denn schon werden Stimmen laut, welche dieser neuen Wissenschaft eine nicht geringere Bedeutung als der Sprachvergleichung, jener grossen Entdeckung unsres Jahrhunderts, zuschreiben und alles Heil der mythologischen Wissenschaft überhaupt und namentlich auch der Griechischen Mythologie von jener abhängig machen möchten. Das muss nun allen denen, welche gleich mir Erfolg nur von einem sorgfältigen und innigen Eingehen in das ganze geistige Leben und in die historischen Verhältnisse des einzelnen Volkes erwarten, als ein unberechtigter Uebergriff erscheinen. Diesem entgegenzutreten halte ich für nothwendig, um wenigstens mein Scherflein dazu beizutragen, dass nicht der Glanz, der auf die vergleichende Mythologie durch ihre enge Verbindung mit der Sprachvergleichung fällt, die Augen allzusehr verblende und von dem in der Mythologie ohnehin so schwer zu findenden rechten Wege ganz und gar abführe [1]). Dabei bevorworte ich aber ausdrücklich, dass ich den Grundgedanken der vergleichenden Mythologie, dass eine gewisse Summe religiöser und mythischer Vorstellungen bereits in dem Indogermanischen Urvolke vorhanden gewesen sei und bis zu einem gewissen Grade allmählich aus der Religion und Mythologie der einzelnen Völker sich werde erkennen

---

[1]) Wer wissen will, wie sich die vergleichende Mythologie ohne Verzierung mit Sprachgelehrsamkeit ausnimmt, den verweise ich auf Schwartz (Ursprung der Mythologie. Berlin 1860. Die poet. Naturanschauungen der Griechen, Römer und Deutschen in ihrer Beziehung zur Mythologie. Band I. Berlin 1864), der in seinen mythologischen Anschauungen A. Kuhn ausserordentlich nahe steht und selbst kein Hehl hat, dass er in seiner Weise auf dasselbe Ziel hinarbeite. Einige Proben aus ersterm Buche habe ich mitgetheilt in meiner Recension Gött. Gel. Anz. 1861. S. 586 ff.

lassen, durchaus nicht verwerfe. Ich bin also kein principieller Gegner der vergleichenden Mythologie, sondern behaupte nur, dass die bis jetzt angewandte Methode sammt ihren Resultaten unrichtig ist.

Den Beweis für diese Behauptung so zu führen, dass wir den Anhängern der vergleichenden Mythologie, wie vorhin bei einem einzelnen Falle, auf allen ihren Irrgängen folgen, ist natürlich unthunlich. Wir müssen uns begnügen, die allgemeinen Voraussetzungen, von welchen dieselben sich leiten lassen, zu prüfen; erweisen sich diese als unrichtig oder wenigstens unwahrscheinlich, so verlieren nicht nur die Resultate, die man bis jetzt gefunden zu haben glaubt, ihren Halt, sondern es wird auch unwahrscheinlich, dass auf gleichem Wege andere von grösserer Sicherheit gefunden werden könnten. Dass wir uns dabei vorzugsweise an A. Kuhn halten, ist durch die Stellung, die dieser Gelehrte zu der Sache einnimmt, von selbst gerechtfertigt [1]).

„Wenn schon, sagt Kuhn in seinem Hauptwerke [2]), bei Erforschung der Grundbedeutung sprachlicher Gebilde im allgemeinen dem Sanskrit in vieler Beziehung der im Ganzen unbestrittene, wenn auch oft missverstandene Vorrang gebührt, so ist dies ganz besonders bei den Begriffskreisen der Fall, in denen die Inder ihre Anschauungen vom Himmel und den Göttern niedergelegt haben. Der Grund für die höhere Bedeutung liegt in der Treue

---

[1]) Da eine Polemik, wie ich sie hier führen muss, nicht von allen Schärfen sich frei halten kann, so will ich nicht unterlassen, zugleich der hohen Achtung, die ich vor den grossen Verdiensten dieses Gelehrten um die Sprachwissenschaft hege, einen ungeheuchelten Ausdruck zu geben.

[2]) Die Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes. Berlin 1859.

der Bewahrung seiner ältesten Litteratur. Denn unter den übrigen Indogermanischen Völkern ist keines, dessen echte Quellen so weit zurückreichten, wie die der Inder, in deren Liedern wir mehrfach noch die nomadischen Stämme bald friedlich auf den frischen Weiden des Siebenstromlandes (dessen Hauptgebiet das heutige Pentschab war) im äussersten Nordwesten des heutigen Indiens dahinziehen, bald in wildem Kampfe um eben diese Heerden unter einander oder mit andern Stämmen begriffen sehen, während die schriftlichen Denkmäler der übrigen erst einer Zeit entstammen, wo sie schon zu sesshaften Völkern sich entwickelt und den Ackerbau neben der Viehzucht gewonnen haben. — Alle Indogermanen, von denen wir ausführlichere Mythen besitzen, besassen bereits ein (ihnen gemeinschaftliches) Wort für den allgemeinen Begriff der Gottheit (Skr. dêvá, Lat. deus, Gr. θεός, Litt. dêwas u. s. w.), und wenn das der Fall war, so zeigen uns die Sprachen derselben, welche durchweg einen Plural des Wortes kennen, dass es nicht etwa die Verehrung eines einigen Gottes war, dem sich die Herzen in heiliger Andacht beugten, sondern dass es mehrere Götter waren, die man anbetete. Wie diese göttlichen Wesen beschaffen gewesen sein werden, lässt sich aber am besten aus den Göttern des Volkes erkennen, das uns in seinen Denkmalen noch auf der frühesten Entwicklungsstufe von allen erscheint, nämlich aus denen der Inder; die Forschung über einst allen gemeinsame Götter hat deshalb im Allgemeinen auf die Vedischen Schriften zurückzugehen, und von diesem Standpuncte aus habe ich in mehreren Aufsätzen die Spuren dieser alten Göttergemeinschaft nachzuweisen gesucht und in denen über Erinnys und Saranyû, über Despoina und Dâsapatnî, an den sich der über die weisse Frau, Athene u. s. w. anschliesst, über Kentauren und Gan-

dharven, Minos, Manus und Mannus, Ṛbhus und Orpheus, über Indra und Wuotan, Hermes, Sârameyas und Wuotan, wie ich glaube, den Beweis geliefert, dass nicht nur die Namen bei den Völkern, bei denen uns reichere Quellen der Mythologie fliessen, sondern auch mit ihnen mehrfach noch ganze Mythen aus jener ältesten Zeit erhalten sind."

An diese der Einleitung des genannten Werkes entnommene Sätze schliesst sich noch aus der Vorrede Folgendes: „Der Weg, den ich eingeschlagen habe, war der, dass ich im Grossen und Ganzen von den Indischen Ueberlieferungen ausging, weil sie, wenigstens für die hier behandelten Mythen, die vollständigsten und zugleich durch ihre Durchsichtigkeit zu sichern Resultaten zu führen geeignetsten sind. Die Naturanschauung der Veden ist oft noch so sehr rein poetische Sprache, dass sie vielfältig erst den Keim enthält, aus der sich wirkliche Mythen entwickeln; von ihr auszugehen, war daher mit Nothwendigkeit geboten, da die mythische Ausdrucksweise keiner andern Sprache mit solcher Klarheit vor uns liegt."

Zwei Voraussetzungen sind es also, auf die Kuhn sich stützt: 1. Das Indogermanische Urvolk kannte und verehrte bereits eine Mehrzahl von Gottheiten. 2. Die Inder haben die Religion und Mythologie des Indogermanischen Urvolks am reinsten bewahrt, namentlich in der Litteratur der Veden. Prüfen wir die dafür angeführten Gründe.

Für den ersten Satz wird angeführt, dass alle Indogermanen ein gemeinsames Wort für den Begriff der Gottheit besassen und ihre Sprachen durchweg einen Plural dieses Wortes kennen. Aber hat dieser Plural etwa eine besondere Eigenthümlichkeit in seiner Bildung, die sich in allen Sprachen wiederfände? Durchaus nicht;

Skr. dêva folgt der gewöhnlichen Weise der Wörter auf a, Lat. deus und Griech. θεός gehen ohne irgend eine Besonderheit nach der s. g. zweiten Declination. Stände die Sache etwa so, wie bei dem Plural der persönlichen Pronomina, wo das Vedische asmê, yushmê deutlich auf Griech. ἡμεῖς, ὑμεῖς, die Nebenformen nas und vas auf Lat. nos und vos hinweisen, so würde der Schluss, den Kuhn zieht, für begründet gelten können. Allein was konnte die einzelnen Völker hindern, wenn sie etwa vor ihrer Trennung den Begriff der Gottheit nur in der Einzahl kannten, nachher, bei Entwicklung polytheistischer Anschauungen das dafür überlieferte Wort nach den Regeln ihrer besondern Sprache in der Mehrzahl zu bilden und zn gebrauchen? Kuhn's sprachliches Argument beweist also nur, dass das Indogermanische Urvolk nicht ohne Gottesidee war, entscheidet aber gar nichts darüber, ob dieselbe monotheistisch oder polytheistisch sich entwickelt hatte.

Dagegen würde allerdings ein Polytheismus und noch dazu ein schon in seiner Ausbildung sehr weit vorgeschrittener Polytheismus für das Urvolk angenommen werden müssen, wenn Erinys, Despoina, Kentauren, Minos, Orpheus, Hermes mit den Indischen Wesen Saranyû, Dâsapatnî, Manus, Ṛbhus, Sârameyas identisch wären, und ausserdem noch andere, wie die beiden Açvin's den Dioskuren [1]), Apollo dem Rudra [2]), Aphrodite der Çri, „der Verkörperung der Morgenröthe“ [3]), u. s. w. parallel ständen. Allein wir haben schon oben an dem Beispiel des Hermes-Sârameyas gezeigt, was für Selbsttäuschungen

---

[1]) Haupt Ztschr. a. a. O. S. 130.

[2]) Herabk. d. F. S. 202. 238. Ztschr. f. deutsche Mythol. III. S. 381.

[3]) Herabk. d. F. S. 251.

und Irrthümer bei diesen Identificirungen und Parallelisirungen mit unterlaufen können, und es wird uns hinsichtlich der übrigen hier aufgezählten Wesen nicht günstiger stimmen, wenn wir sehen, dass Aphrodite, die entschieden Semitische Göttin, und die Dioskuren, die Stammesgötter der Leleger, eines unhellenischen und wahrscheinlich ebenfalls Semitischen Stammes, nun auch ihre Urbilder in der Indischen Mythologie wiederfinden sollen. Auch wird sich jeder, der mit der mythologischen Litteratur vertraut ist, erinnern, dass, in diametralem Gegensatze zu Kuhn's Ansichten, Versuche, die Griechischen Gottheiten von den Aegyptern und Phöniciern herzuleiten, mehrfach gemacht und mit Gründen unterstützt sind, welche den Vertretern und Anhängern dieser Ansichten triftig genug zu sein schienen und noch scheinen. Es ist nun einmal in der Mythologie bei der Beschaffenheit des Materials und bei der ungeregelten Weise der Forschung, die hier leider üblich ist, gar leicht möglich, für jede auch noch so irrige Ansicht irgend welche Scheingründe beizubringen und Unerfahrene damit zu bestechen. Müssen wir also schon hiernach die Beweiskraft jener versuchten Identificirungen für die Annahme einer polytheistischen Urreligion in Frage stellen, so schwindet dieselbe völlig durch den von mir durch eingehende Untersuchungen gelieferten Nachweis, dass der Griechische Polytheismus aus einer erst auf Griechischem Boden durch geschichtliche Ereignisse vermittelten Vereinigung von Stammesgottheiten hervorgegangen ist, also nicht einmal in dem Griechischen Urvolke, geschweige denn in dem Indogermanischen Urvolke vorhanden gewesen sein kann [1]).

[1]) Höchstens könnten einige in unbestimmter Anzahl angenommene Wesen untergeordneter Art (z. B. die Nymphen) als gemeinsames Erbgut zunächst der Griechischen Stämme angesehen werden.

Wir wenden uns zu der andern Voraussetzung Kuhn's. Der Hauptgrund, den er für diese geltend macht, ist das hohe Alter der Indischen Litteratur, namentlich der Veden. Kuhn spricht sich nicht darüber aus, wie hoch er dieses Alter schätzt; wir wollen ihm zunächst jede Schätzung, so hoch sie gehen mag, zugeben und die Frage aufwerfen, ob die Folgerung, die er zieht, daraus mit Nothwendigkeit hervorgeht. Darüber liesse sich nun wohl viel hin und her streiten; allein Kuhn hat sich des Rechtes, sie in seinem Sinne zu entscheiden, selbst begeben. Denn nicht nur schreibt er öfter abergläubischen Meinungen und Gebräuchen der allerjüngsten Quelle, nämlich den in unserer Zeit aus dem Munde des Volkes gesammelten und aufgezeichneten, ein sehr hohes Alter zu [1]), sondern er stellt auch für die Griechische Mythologie den allgemeinen Grundsatz auf, dass „verhältnissmässig spät erscheinende Mythen oft gerade ältere und echtere Züge enthalten, als die von Homer, Hesiod und den ältern Dichtern überlieferten“ [2]). Ich denke, was dem Einen recht ist, das ist dem Andern billig; gibt das höhere Alter Homer's, Hesiod's u. s. w. keine Garantie, dass sie Aelteres und Echteres bieten, als verhältnismässig junge Quellen, so liegt auch in dem vermeintlichen hohen Alter der Veden, die doch ebenfalls nicht unmittelbare Volksüberlieferung, sondern Producte der Poesie sind, kein Grund, sie ohne weiteres dem Homer und Hesiod vorzuziehen [3]). Nun ist es aber mit dem Alter der Veden eine eigen-

[1]) Vgl. z. B. Herabk. d. F. S. 213. 221.

[2]) a. a. O. S. 177, vgl. Ztschr. f. D. Mythol. III. S. 371.

[3]) Uebrigens darf auch nicht unbemerkt bleiben, dass Kuhn häufig aus jüngern Indischen Quellen, selbst aus späten Scholiasten schöpft, da die Veden sich oft auf kurze und für sich nicht recht verständliche Andeutungen beschränken.

thümliche Sache. Bestimmtes wissen wir darüber nicht; nach Anhaltspuncten, deren Werth ich dahin gestellt sein lassen will, setzt man dieselben ungefähr in das Jahr 1000 vor Chr. Geb., aber wohlverstanden, nur die älteren Stücke derselben. Denn es gilt für ausgemacht, dass auch viele Stücke bedeutend jüngern Ursprungs, manche vielleicht auf das sechste Jahrhundert herabzusetzen sind [1]). Ist also für die Vedische Dichtung im Allgemeinen der Zeitraum 1000 — 600 anzusetzen, und fehlt es bis jetzt an hinlänglich sichern Kriterien, um die ältern Stücke von den jüngern zu sondern, so stellt sich jener die Homerische Dichtung in der Zeit im Ganzen parallel. Denn das haben die Untersuchungen über diese mit völliger Sicherheit ergeben, dass die Anfänge derselben mindestens bis ins 10te Jahrhundert zurückreichen und ihr Abschluss in die Zeit des Pisistratus fällt [2]). Dazu kommt aber noch, dass

---

[1]) Lassen Indische Alterthumskunde I. S. 735 fg. Derselbe ist freilich geneigt die Zeit der Abfassung der Hymnen noch höher hinaufzurücken, ohne indessen zu verkennen, dass sich der Zeitraum, der zwischen der von ihm muthmasslich in das siebente Jahrhundert gesetzten Sammlung der Texte und ihrer Abfassung verflossen sei, nie genau werde bestimmen lassen (S. 739).

[2]) Viele sind bekanntlich geneigt, die ersten Lieder über den Trojanischen Krieg, die nachher in die Ilias verarbeitet seien, in das zwölfte Jahrhundert zu setzen. — Wie es übrigens zugeht, dass die Vedische Dichtung, obwohl der Homerischen im Ganzen gleichzeitig, dennoch in der Sprache einen bedeutend alterthümlichern Charakter zeigt, das zu erklären ist nicht meine Aufgabe. Doch liegt auf der Hand, dass früherer Gebrauch der Schrift und engere Verbindung mit dem Cultus eingewirkt haben kann. Auch gibt es analoge Erscheinungen genug: man denke z. B. an die Beibehaltung des Homerischen Dialects auch in den spätern epischen Dichtungen und an die Erhaltung der Lateinischen Sprache als Cultussprache der abendländischen Kirche.

die Bearbeiter der Griechischen Mythologie, mit Ausnahme einer kleinen Fraction, die aber jetzt wohl ausgestorben sein wird, sämmtlich im Homer nicht die älteste und reinste Quelle für die Griechische Mythologie erkennen, sondern ein Hinausgehen über denselben für nothwendig und, namentlich mit Hülfe der landschaftlichen Culte und Mythen, für möglich halten, und ich selbst denke unter anderm an der Religion des Achäischen Stammes gezeigt zu haben, dass wir in die religiösen Zustände einer Periode, welche mehrere Jahrhunderte vor den Anfängen der Homerischen Poesie liegt, einen klaren und sichern Blick thun können. Ob Aehnliches jemals auf dem Gebiete der Indischen Mythologie möglich sein wird, will ich nicht entscheiden; vor der Hand ist es nicht der Fall. Bis jetzt also steht die Griechische Mythologie hinsichtlich des Alters ihrer Quellen der Indischen nicht nur nach, sondern sie hat sogar in dieser Beziehung einen erheblichen Vorzug.

Aber wenn nicht das höhere Alter, so kann doch die innere Beschaffenheit der Indischen Ueberlieferungen denselben den Vorrang sichern. Ich gebe diesen Satz in seiner allgemeinen Fassung vollkommen zu, frage also nur, ob wirklich die Indischen Ueberlieferungen für älter oder richtiger für alterthümlicher gelten können, als die andern, namentlich die Griechischen. Kuhn führt zur Rechtfertigung seiner auf dieser Voraussetzung ruhenden Methode an: „Die Indischen Ueberlieferungen sind durch ihre Durchsichtigkeit zu sichern Resultaten zu führen am geeignetsten: die Naturanschauung der Veden ist oft noch so sehr rein poetische Sprache, dass sie vielfältig erst den Keim enthält, aus dem sich wirkliche Mythen entwickeln.“ Aehnlich sagt er an einer andern Stelle [1]):

[1]) Ztschr. f. vgl. Sprachf. I. S. 528.

„Die Vedischen Götter sind meist noch so sehr die einzelne Naturerscheinung, dass sie noch kaum Personen geworden, eben erst die in ihnen waltende göttliche Macht sich zu gestalten anfängt; darum hat man bei fast allen auf die Naturerscheinung zurückzugehen, um sich zugleich ihre Gestalt vergegenwärtigen zu können.“ Hat Kuhn hierin Recht — und ich sehe keinen Grund zu widersprechen — so ziehe ich unter Verweisung auf das, was ich in der Abhandlung über den wissenschaftlichen Begriff des Mythus gesagt habe, daraus den Schluss, dass die Vedische Mythologie entweder niemals eine eigentliche Mythologie gewesen oder bereits sehr entartet ist; sie überliefert nicht sowohl altmythische Anschauungen [1]), als vielmehr mythisch-poetische Allegorieen, die sich in manchen Beziehungen mit den allegorischen Anschauungen der Hesiodischen Theogonie vergleichen lassen, deren jüngerer Ursprung unzweifelhaft ist. Und ein flüchtiger Blick in die Veden genügt, um dies zu bestätigen. Wenn z. B. Soma, der Göttertrank d. h. zunächst ein berauschender Trank, dessen man sich beim Opfer bediente, geradezu als Gott angerufen wird, wenn Agni, der so hoch und viel gefeierte, durch Namen (agnis = Lat. ignis) und Attribute sich deutlich als das heilige Feuer darstellt, wenn sogar von ihm geradezu gesagt wird, dass er durch das Reiben zweier Hölzer erzeugt werde, so haben wir offenbar nicht Mythus, sondern klare und durchsichtige Allegorie vor uns. Nur derjenige also, der von der unbegründeten Voraussetzung des hohen Alterthums solcher Ueberlieferungen geleitet sich aus ihnen seine Ansichten über den Ursprung

---

[1]) Dass nicht auch echte altmythische Anschauungen in den Veden vorkommen können, ist damit nicht ausgeschlossen; sie müssen jedoch erst mit Vorsicht herausgesucht werden.

des Mythus und den Gang seiner Entwicklung gebildet hat, kann darin die Urbilder und Anfänge der Indogermanischen Mythologie erblicken.

So ist denn also auch von dieser Seite her der Anspruch der Indischen Ueberlieferungen auf höheres Alterthum unhaltbar. Und kann man denn von der ganzen geistigen Disposition und dem Character des Indischen Volkes etwas Anderes erwarten? Diese glühende, dem Abenteuerlichen und Ungeheuerlichen mit Vorliebe sich hingebende Phantasie, diese Neigung zur Superstition, die durch eine rigorose Priesterherrschaft noch genährt und gesteigert wurde, dieser Mangel an allem geschichtlichen Sinn — sind sie nicht deutliche Fingerzeige, dass das Indische Volk am allerwenigsten geeignet war, die alten religiösen und mythischen Ueberlieferungen des Indogermanischen Urvolkes getreu zu bewahren?

Sind demnach die Voraussetzungen, von denen die vergleichende Mythologie ausgeht, mindestens im höchsten Grade unsicher, so kommt auch noch hinzu, dass die Methode derselben und die mythologischen Grundanschauungen, mit denen sie operirt, keineswegs geeignet sind, Vertrauen zu erwecken. Die Etymologie der Namen ist bei fast allen, die sich bei diesen Untersuchungen betheiligen, ein Hauptmittel der Forschung wie des Beweises. Manche, wie z. B. Pott, bringen kaum etwas Anderes als Etymologieen vor. Und wenn nun schon nicht zu verkennen ist, dass die vergleichende Sprachforschung ihnen ganz andere und bessere Hülfsmittel in die Hände gibt, als andern etymologisirenden Mythologen, so kann doch nun einmal den Etymologen bei Eigennamen, und nicht am wenigsten bei mythischen, alle Sprachgelehrsamkeit nicht vor Irrthümern schützen, wie sich denn solche namentlich bei Pott in Menge finden; und davon abgesehen reicht eine sprachlich richtige Ety-

mologie, worauf ich schon oft aufmerksam gemacht habe, durchaus nicht hin, um das Wesen einer mythischen Persönlichkeit richtig zu bestimmen. Gilt dies im Allgemeinen, so hat sich die vergleichende Mythologie noch den besondern Fehler zu Schulden kommen lassen, überall, wo sie im Stande war oder im Stande zu sein glaubte, für zwei Namen, z. B. einen Griechischen und einen Indischen, dieselbe Wurzel und gleiche Bildung nachzuweisen, Identität im Wesen vorauszusetzen, selbstverständlich in der Weise, dass dem Indischen der Vorzug höhern Alterthums und treuerer Bewahrung des Ursprünglichen beigemessen wurde. Ist es denn aber so undenkbar, dass — von Sârameyas und Hermes abgesehen — z. B. Saranyû und Ἐρινύς beide von der gleichen Wurzel sṛ oder sar in jeder Sprache selbständig gebildet wurde, und das eine Volk meinetwegen damit die eilende Sturmwolke [1]), das andere die dem Mörder und Uebelthäter nachjagende Rachegöttin bezeichnete, und musste nothwendig die Rachegöttin aus der Sturmwolke hervorgehn? Ist es überhaupt nur zulässig, Φλέγυς, Φλεγίας als eine Griechische Copie von Bhṛgu zu betrachten, da doch dieser, wenigstens nach Kuhn's Deutung [2]), der Blitz, jener der Heros eponymos eines wirklichen Griechischen Volksstammes ist, dem doch Niemand das Recht abstreiten kann, sich von dem Griechischen Verbum φλέγω einen Namen zu geben, der ihn etwa als den „Glänzenden" bezeichnen sollte? Muss Δέσποινα mit den sehr dunkeln Gestalten der Dâsapatnî's identificirt

---

[1]) Ztschr. f. vgl. Sprachf. I. S. 444 ff. Uebrigens muss ebendas. S. 454 Kuhn zugeben, dass auch in diesem Falle die Uebereinstimmung der Namen keine ganz genaue ist, da das anlautende Sanskr. s im Griech. eigentlich zu spir. asp, werden muss.

[2]) Herabk. d. F. S. 10.

werden [1]), da doch nicht nur das Griechische Wort ein gebräuchliches und zur Bezeichnung einer Göttin wohl geeignetes Appellativum ist (*δέσποινα* = *ἄνασσα*), sondern auch im Sanskrit der erste Theil des Compositums, dâsa, ursprünglich gar keine mythische Beziehung enthält, sondern nur den Sklaven bedeutet [2])? Wir könnten noch manche Fragen dieser Art thun, wenn wir es nicht vermeiden müssten, allzusehr in die Einzelheiten einzugehen, damit diese Abhandlung nicht etwa zu einem Buche anschwelle [3]). Doch wollen wir noch auf einige Puncte hinweisen, die, gehörig beachtet, die vergleichende Mythologie vor manchem Misgriffe hätte bewahren können. Die beste und sicherste Etymologie, die das Sanskrit der Griechischen Mythologie suppeditirt hat, ist die des Namens *Ζεύς*, dem Skr. dyaus vollkommen entspricht. Nun ist aber das Sanskritische Wort ein Appellativum femin. gen., und nur in einigen Vedischen Stellen kommt dasselbe als eine dürftige und vollkommen durchsichtige Personification männlichen Geschlechts vor, welche für die Indische Mythologie noch nicht einmal von solcher Bedeutung ist, wie Uranus für die Griechische [4]). Vergleichen wir damit den Helleni-

---

[1]) Ztschr. f. vgl. Sprachf. I. S. 465 f.

[2]) Benfey Gött. Gel. Anz. 1861. S. 138 f. dâsapatis heisst „Gebieter des Sklaven", dâsapatnî ist das fem. dazu.

[3]) Ueber einige von M. Müller mit Hülfe der Etymologie versuchte Herleitungen Griechischer Wesen aus dem Indischen vgl. Curtius Grundz. d. Griech. Etymol. I. S. 97 f.

[4]) M. Müller Edinb. Review 1851 Oct. S. 335: It is true, in the Commentaries dyaus is always explained by the resplendent sky. But it may be observed in the hymns of the Veda, that the word dyaus, which is a feminine, is sometimes used as a masculine, and in these cases it always means the god Dyaus. Thus we read in the Rig-Veda: „When the pious man offers his morning libation to the great Father Dyaus, he trembles all

schen Zeus, den Stammesgott der Achäer und das Oberhaupt der Olympier, so stehen wir offenbar vor der Alternative, entweder in dem Vedischen Dyaus ein verblasstes und verkümmertes Wesen zu sehen, welches von seiner ursprünglichen Bedeutung wenig oder nichts bewahrt hat, oder den Hellenischen Gott in seiner concreten Gestalt für ein selbständiges Gebilde des Hellenischen Geistes gelten zu lassen, das nur im Namen und der dadurch angedeuteten physischen Beziehung mit jenem sich berührt [1]). Umgekehrt ist Varuna bei den Indern ein wirklicher Gott — des Himmels und des Meeres [2]); der im Namen genau entsprechende Griechische *Οὐρανός*

---

over, as he becomes aware that the archer sent forth from his mighty bow the bright dart that reaches him, and, brilliant himself, gave his own splendour unto his daughter, the Dawn." Moreover, Aurora is frequently called duhitâ Divaḥ, which is usually translated by the „daughter of the sky." Also die Morgenröthe eine Tochter des Himmels — eine einfache Personification, wie sie von Dichtern aller Zeiten leicht gebildet werden kann.

[1]) Vgl. Benfey Ztschr. Orient und Occident I. S. 48: „Es lässt sich mit Entschiedenheit nachweisen, dass Indra an die Stelle des Gottes des Himmels (Dyaus) getreten ist. Als das Sanskritvolk den gemeinsamen Boden verliess, wo ihm und seinen Geschwistern der leuchtende Himmelsglanz — in Folge des dort herrschenden Klima's — als das heiligste erschien, und sich in dem heissen Indien niederliess, wo des Himmels Glanz verderblich und nur sein Regen wohlthätig wirkt, musste sich diese Seite des Himmelsgottes als die anbetungswürdigste hervorkehren, so dass das Epitheton pluvius gewissermassen die übrigen der Dyaush pitar absorbirte. Dies fand seinen Ausdruck in dem Namen Indra" u. s. w. Damit ist aber zugestanden, dass der Gott Indra eine selbständig entwickelte national-Indische Gottheit ist. Das Gleiche nehmen wir für den Hellenischen Zeus in Anspruch.

[2]) Lassen Ind. Alt. I. S. 758 ff.

dagegen nur eine kosmogonische Potenz ohne eigentlich religiösen Character. Beide haben nichts als den Namen mit einander gemein, und die Voraussetzung, dass Uranos ehemals auch im Wesen mit dem Indischen Varuna sich gedeckt, diese Bedeutung aber im Laufe der Zeit eingebüsst habe, würde durch nichts zu rechtfertigen sein. Diese beiden Fälle scheinen schon zu dem Schlusse zu genügen, dass zwar gewisse gemeinsame Grundanschauungen in der Indischen und Griechischen Mythologie vorliegen und durch sorgfältige Untersuchungen ans Licht gezogen werden können, dass aber die concreten Gestalten der einen wie der andern selbständige Gebilde des besondern Volksgeistes sind, und folglich eine Herleitung Griechischer Gottheiten von Indischen eben so unzulässig ist, als die Vedischen Gottheiten für Reflexe der Homerischen gelten können.

Wir haben vorhin gesagt, dass auch die mythologischen Grundanschauungen der vergleichenden Mythologen kein Vertrauen zu erwecken vermöchten. Wir dachten dabei vorzugsweise an Kuhn, welchem umfassendere und tiefere mythologische Studien als den meisten andern zu Gebote stehen. Bei ihm begegnen wir nun der Ansicht, dass die Mythologie der Inder, Griechen, Germanen und überhaupt aller Indogermanischen Völker auf Naturanschauung beruhe, und zwar sind es namentlich die atmosphärischen Erscheinungen, auf welche er bei seinen Deutungsversuchen immer wieder zurückkommt. Wolken, Blitz, Regen, Sturm, Ungewitter, mitunter auch die Morgenröthe und die Sonne, vorzugsweise im Kampfe mit dem Gewitter — das sind die Elemente, aus denen er die Mythologie entstanden glaubt, und der Scharfsinn, den er bei Durchführung dieser Ansicht entwickelt, die Combinationsgabe und die aus den entlegensten Quellen schöpfende Gelehrsamkeit, die ihn dabei unterstützt,

erregen oft Bewunderung. Allein wie oft er auch zu den künstlichsten Vermuthungen greifen, wie er sich drehen und wenden muss, um nur eine leidliche Probabilität für seine Ansichten zu gewinnen, das kann ihm unmöglich verborgen geblieben sein [1]), eben so wenig, dass die Gebäude, welche er aufführt, grösstentheils ganz zusammenstürzen müssen, wenn man jene atmosphärischen Erscheinungen nicht als die Elemente der Mythologie anerken-

---

[1]) Er räumt dies gelegentlich selbst ein; so z. B. wenn er Ztschr. f. vgl. Sprachf. I. S. 440 sagt: „Sollte aber hier und da die Vereinigung der Thatsachen durch das blosse Band der Vermuthung hergestellt werden müssen, namentlich da, wo es Indische Mythen gilt, so möge man eingedenk sein, dass die Hülfsmittel für Sicherheit der Arbeit auf diesem Gebiete noch oft mangeln, und landschaftliche Sonderung der Mythen, wie sie in einzelnen Liedern unzweifelhaft hervortritt, für jetzt noch fast ganz unmöglich ist." Uebrigens stellt Kuhn nicht bloss die Vereinigung der Thatsachen durch blosse Vermuthung her, sondern gar nicht selten die Thatsachen selbst. Ein Beispiel der Art haben wir schon oben bei Hermes gehabt (die ursprüngliche Hundsgestalt des Gottes). Aehnliches findet sich oft. So wird in der Abhandlung über die Sagen von der weissen Frau (Ztschr. f. Deutsche Mythol. S. 368 ff.) unter anderm aus der Lahmheit des (angeblichen Donnergottes) Hephaistos geschlossen, dass auch Donar einst lahm gewesen sei (S. 387). Noch weiter geht er freilich in der Annahme von Entstellungen aller Art, so dass es ihm z. B. nichts verschlägt, aus einem armen Schäfer, einer beliebten Figur der deutschen Volkssage, einen Helden von göttlicher Abstammung oder gar einen Gott zu machen (ebendas. S. 383. 387). Diese Weise, mit der man allenfalls eine Brücke über den Ocean schlagen könnte, verdankt Kuhn wohl seiner Beschäftigung mit der Deutschen Mythologie, wo das Beispiel J. Grimm's eine ähnliche Manier begünstigt und gewissermassen sanctionirt hat. Was aber hier mit dem Mangel an unmittelbaren Quellen sich allenfalls entschuldigen lässt, das wird, auf die Griechische Mythologie, welcher die reichsten und besten Quellen fliessen, übertragen, zu einem entschiedenen Fehler.

nen kann. Und dass wir in der Lage sind, die Richtigkeit dieser Ansicht wenigstens für die Griechische Mythologie durchaus zu negiren, brauchen wir nicht erst zu sagen, da wir ähnliche Ansichten Griechischer Mythologen — Forchhammer's, Lauer's und Preller's, mit denen sich Kuhn auch im Einzelnen oft sehr nahe berührt — häufig genug und, wie wir hoffen, nicht ohne Erfolg bekämpft haben. Doch möge auch hier noch ein einzelner Fall zeigen, wie weit Kuhn oft von dem Richtigen abirrt. Von der Geburt des Dionysos Zagreus melden spätere Quellen: Demeter hatte ihre Tochter Persephone, welcher Zeus nachtrachtete, in einer Höhle verborgen, aber Zeus verwandelte sich in eine Schlange, überlistete die Persephone, und diese gebar darauf den Zagreus mit einem Stierhaupte. Diesen Mythus deutet Kuhn [1]) als eine „ursprüngliche Naturanschauung, die aus der Verbindung des Blitzes mit der Wolke (Zeus als Schlange = Blitz, Persephone als Jungfrau in der Höhle des Wolkenberges = Wolke [2])) den Regen (den Dionysos) hervorgehen liess." Nach meinen Principien erkenne ich in jener Erzählung einen theologischen Mythus, spätern Ursprungs schon wegen der Verbindung der Gottheiten dreier verschiedenen Stämme. Dionysos

---

[1]) Herabk d. F. S. 166.

[2]) Es ist nämlich für Kuhn eine ausgemachte Sache, dass, wo die Mythen einen Berg erwähnen, darunter der Wolkenberg zu verstehen sei. „Fels und Wolke sind den Indogermanen synonyme Begriffe." Herabk. d. F. S. 213. Bei den Indern der ältern Zeit bedeuten alle Ausdrücke für Fels und Berg zugleich Wolke." Ztschr. f. deutsche Mythol. III. S. 378. Wir bestreiten das Letztere nicht, wohl aber, dass das Gleiche von allen Indogermanen gelte. — Man sollte überhaupt nicht so leicht damit bei der Hand sein, die oft sehr baroken Bilder der Veden als Urtypen Indogermanischer Symbolik aufzufassen.

Zagreus ist der chthonische Gott [1]); diese seine Eigenschaft soll mythisch begründet werden; darum wird er von der Göttin der Unterwelt in der Höhle d. h. in der Unterwelt geboren, und Zeus, sein Vater schon in der gewöhnlichen Auffassung, verwandelt sich um des willen bei seiner Zeugung ebenfalls in ein chthonisches Wesen, die Schlange. Wo bleibt denn da die angebliche Naturanschauung? Wenn wir nun bei andern Gelegenheiten angewiesen werden, die Göttin Demeter für die Gewitterwolke [2]), den Gott Poseidon für den im Gewitter herrschenden oder in den Wolken gebietenden Lichtgott [3]), die Homerische *Ὄσσα* für den Donner [4]), Persephone-Despoina für das Wolkenwasser [5]) zu halten, wenn wir ferner bei ihm [6]), mit besonderer Beziehung auf die Griechische Mythologie, den Satz lesen, dass „die ältere Religion auf reiner Naturanschauung beruhe und daraus erst die ethische und politische Anschauungsweise sich entwickelt habe, so zwingt uns Alles, was wir von Griechischer Mythologie verstehen, dazu, unser Urtheil

---

[1]) S. oben S. 44 f.

[2]) Ztschr. f. vgl. Sprachf. I. S. 454 vgl. Ztschr. f. Deutsche Mythol. III. S. 373.

[3]) Ztschr. f. vgl. Sprachf. I. S. 457.

[4]) ebendas. S. 463.

[5]) ebendas. S. 466 vgl. Ztschr. f. Deutsche Myth. III. S. 374, wo dies so weiter ausgeführt wird: „Den in den Schoss der lechzenden Erde hinabgesendeten Gewitterregen, d. i. Despoina, raubt der Gott, der in der Unterwelt gebietet, und führt sie in seine Hallen, von wo sie ihren Segen aus tausend Keimen emporspriessen lässt; hier weilt sie in den unterirdischen Quellen während der einen Hälfte des Jahrs, um beim Beginn der andern in luftigen Nebeln emporzusteigen, bis der ewig wiederkehrende Jahreslauf sie wieder hinabführt in die Arme des finstern Gatten."

[6]) Ztschr. f. Deutsche Mythol. III. S. 385.

kurz dahin zusammenzufassen: Kuhn's mythologische Ansichten sind, so weit sie die Griechische Mythologie berühren, durch und durch falsch; sind sie für die Indische Mythologie, was hier nicht in Frage gestellt wird, mehr berechtigt, so ist das nur ein Beweis mehr, dass es verkehrt ist, die Griechische Mythologie aus der Indischen ableiten und erklären zu wollen.

Ich denke meinen obigen Ausspruch, dass die in der vergleichenden Mythologie bis jezt angewandte Methode sammt ihren Resultaten unrichtig sei, genügend gerechtfertigt zu haben, soweit dies auf geringem Raum möglich war. Ich habe dort aber auch hinzugefügt, dass ich kein principieller Gegner der vergleichenden Mythologie sei; man kann also von mir verlangen zu erfahren, welchen Weg ich eingeschlagen wissen will. Im Wesentlichen denselben, welchen auch die Sprachvergleichung einschlagen muss und eingeschlagen hat. Es wird doch hier Niemanden einfallen, ohne rechtes Verständnis der einzelnen Sprachen beliebige Worte vielleicht aus spätester Sprachperiode zusammenzustellen nach einem bloss äusserlichen Gleichklange; so soll man auch nicht dasselbe oder Aehnliches in der Mythologie thun. Die erste Aufgabe wird also hier sein, ein sicheres Verständnis der einzelnen Mythologieen zu gewinnen. Dies kann nur hervorgehen aus einer klaren Einsicht in das Wesen des Mythus überhaupt und in die Bedingungen der besonderen Gestaltung und Entwicklung des Mythus bei den einzelnen Völkern. Dazu ist aber erforderlich: Kenntnis des Characters und des ganzen geistigen Horizontes des betreffenden Volkes, genaue Bekanntschaft mit den geographischen und geschichtlichen Bedingungen seiner Existenz und vor allem eine hinlängliche Quellenkunde, welche nicht nur die Ueberlieferung vollständig zu überschauen vermag, sondern auch die Mittel besitzt, das Alter und

die Zuverlässigkeit derselben zu prüfen und das Verhältnis festzustellen, in welchem dieselbe zu der Urquelle aller Mythologie, dem Volksmunde und Volksgeiste, steht [1]). Mit diesen Mitteln ausgerüstet hat man alsdann das Aeltere von dem Jüngern gehörig zu sondern und die Summe und die Gestalt derjenigen Mythen und mythischen Persönlichkeiten ausfindig zu machen, welche der Urzeit des einzelnen Volkes angehören, und erst wenn das bei mehreren oder doch mindestens bei zwei Völkern geschehen ist, kann man daran denken zu vergleichen und durch diese Vergleichung zu bestimmen, was davon dem Indogermanischen Urvolke zu vindiciren, was der geistigen Arbeit des einzelnen Volkes zuzuschreiben ist. Man wird mir vielleicht einwerfen, dass ich Forderungen aufstelle, die sich nicht erfüllen lassen. Mag sein, aber dann wird auch eine Wissenschaft der vergleichenden Mythologie in dem Sinne, wie man eine vergleichende Sprachforschung hat, in das Reich der Träume zu verweisen und höchstens nur in einzelnen Fällen zu gestatten sein, auf verwandte und analoge Erscheinungen bei den verwandten Völkern hinzuweisen. Indessen bin ich der Meinung, dass wenigstens bei den Griechen jene Forderungen sich erfüllen lassen; meine mythologischen Arbeiten haben von Anfang an dieses Ziel im Auge gehabt, und zwar gedenke ich dasselbe mit Hülfe einer comparativen Methode zu erreichen, die freilich nicht äusserlich der Sprachvergleichung entlehnt, sondern aus der besonderen Lage der Sache entnommen ist. Wie ich dieselbe verstehe und zu handhaben suche, liegt zwar schon theilweise vor [2]), aber ich will doch mit einigen Worten deutlich zu machen suchen, wie ich mit Hülfe

[1]) Wie übel es noch in allen diesen Stücken mit der Quellenforschung in der Indischen Mythologie aussieht, lässt schon die oben (S. 242. Anm. 1) mitgetheilte Bemerkung erkennen.

[2]) S. oben S. 29 ff.

derselben einer vergleichenden Mythologie vorzuarbeiten hoffe.

Es ist, wenigstens für die Griechische Mythologie, vollkommen klar, dass die historischen und explicativen Mythengebilde der besondern Entwicklung nicht nur des einzelnen Volks, sondern sogar der einzelnen Stämme und Stammesbruchtheile angehören. Diese kommen also für die comparative Mythologie gar nicht in Betracht [1]), eben so wenig jene mythisch-poetischen Personificationen, welche schon durch ihre Namen, die gewöhnliche Appellativa der gewöhnlichen Griechischen Sprache sind, ihren spätern Ursprung deutlich verrathen, wie die Chariten [2]), Gaia, Selene, Themis, Eros u. s. w. Es bleiben also nur die religiösen Mythen und die Göttergestalten, an welche sich dieselben anknüpfen. Dass nun auch diese zunächst nicht in dem Ganzen des Griechischen Volkes, sondern in den Stämmen ihre Wurzel haben, denke ich als erwiesen annehmen zu dürfen. Es sind folglich zuerst die Mythen und Gottheiten der einzelnen Stämme für sich ins Auge zu fassen und so zu bearbeiten, dass über den Inhalt und die Gestalt der Stammesmythen und Stammesgottheiten zur Zeit der abgesonderten Existenz der verschie-

---

[1]) Es gehört nicht zu den kleinsten Fehlern der vergleichenden Mythologen, dass sie in der Regel die bei den Griechen so zahlreichen historischen Mythen gar nicht als solche erkennen, sondern dieselben unbedenklich in den Kreis ihrer Naturanschauungen ziehen. Sie können sich freilich dafür auf das Beispiel Forchhammer's berufen, den ich indessen I. S. 88 ff. 278 f. hinlänglich zurückgewiesen zu haben glaube.

[2]) Den Versuch M. Müller's, die Griechischen *Χάριτες* auf die haritas, die Vedischen Sonnenrosse, zurückzuführen, hat schon Curtius Grundz. d. Gr. Etym. S. 97 abgewiesen. Die Wiederaufnahme und Weiterführung dieses Versuchs durch W. Sonne (Ztschr. f. vgl. Sprachf. X. S. 96 ff.) leidet an einer chaotischen Verwirrung.

denen Stämme in der Hauptsache kein Zweifel mehr sein kann. Das geschieht vermittelst einer comparativen Methode, welche die in landschaftlichen und localen Verzweigungen vorliegenden Mythen und Culte eines und desselben Stammes neben einander hält und das diesen Gemeinschaftliche, das eben darum als Gemeingut des ganzen Stammes gelten muss, zu bestimmen sucht. Das ist die erste Stufe der Vergleichung. Die zweite Stufe hält alsdann die Mythen und Culte der verschiedenen Stämme nebeneinander und sucht zu ermitteln, was deren gemeinsames Erbgut aus den Zeiten der Ungetrenntheit der Stämme oder des Griechischen Urvolks sein mag, und was als selbständig erarbeitetes Eigenthum der einzelnen Stämme zu betrachten ist — ähnlich wie die Sprachvergleichung aus den verschiedenen Dialecten ein Bild der Griechischen Ursprache gewinnen kann. Hierbei wird sich nun zeigen, dass unter den Griechischen Stämmen und den von ihnen hinterlassenen Mythen und Culten mehrere sich befinden, welche nicht Hellenischen, wahrscheinlich auch nicht einmal Indogermanischen Ursprungs sind; diese müssen natürlich ausgeschieden werden, was, wenn es richtig angegriffen wird, auch mit genügender Sicherheit geschehen kann. Ist nun die Arbeit so weit gefördert [1]), und mittlerweile auch die Bearbei-

---

2) Beiläufig bemerke ich, dass wir auf diesem Wege zu dem schliesslichen Resultate kommen werden, eine ursprüngliche Einheit des Gottesbewusstseins in dem Griechischen Urvolk zu erkennen. Die Gottheit, in welcher sich dasselbe concentrirte, führte wahrscheinlich den Namen *Ζεύς*, lautlich entsprechend dem Vedischen Dyaus, dem Italischen Jupiter und Janus, dem Germanischen Tyr (Zio). Diesen Namen hat freilich nur der Achäische Stamm genau festgehalten, aber mit geringer Modification ist er auch dem Böotischen Gotte geblieben (*Διο-νυσος* = *Ζεὺς Νυσήϊος* im Gegensatze zu dem *Ζεὺς Ὀλύμπιος*, dem Achäi-

tung der Mythologie verwandter Völker oder mindestens eines verwandten Volkes [1]) weit genug vorgeschritten, um auch dort das Aeltere von dem Jüngern mit einiger Sicherheit scheiden zu können, dann erst ist es an der Zeit, zu der dritten Stufe der Vergleichung aufzusteigen, welche ein Bild der Indogermanischen Urmythologie wenigstens in den äussersten Umrissen zu construiren sucht; denn ob jemals mehr zu erreichen sein wird, muss dahin gestellt bleiben.

Das ist nun freilich ein langer und schwieriger Weg, der denjenigen nicht sonderlich gefallen wird, welche glauben, das Ziel in wenigen Sprüngen erreichen zu können und theilweise schon erreicht zu haben; allein es ist meiner Ueberzeugung nach der einzige, der zum Ziele führt. Stellt sich damit die vergleichende Mythologie als eine Wissenschaft der Zukunft, vielleicht einer fernen Zukunft hin, so mag doch mittlerweile immerhin in einzelnen besonders evidenten Fällen eine Vergleichung versucht werden; es wird dies dazu dienen, den Muth zu

---

schen Gotte); die Gottheiten der übrigen Hellenischen Stämme erhielten Namen, die entweder ursprünglich Epitheta des Griechischen Urgottes oder dem besondern Character, den sie allmählich entwickelten, angepasst waren. Die weitere Ausführung und Begründung dieser Andeutungen bleibt spätern Untersuchungen vorbehalten.

[1]) Hierfür würden die Italischen Stämme als die nächsten Verwandten der Griechen besonders in Betracht kommen. Es ist nicht zu verkennen, dass hier naheliegende Vergleichspuncte vorliegen, wie z. B. der Mythus von Hercules und Cacus entschiedene Verwandtschaft mit dem Mythus von Herakles und Geryones zeigt. Ein Versuch, beide mit einander zu vergleichen, ist gemacht von Bréal, Hercule et Cacus. Etude de mythologie comparée. Paris 1863. In wie weit derselbe gelungen sein mag, kann ich nicht beurtheilen, da mir die Schrift nur aus Recensionen bekannt ist.

heben, und kann auch unter Umständen dazu beitragen, den Weg, den die Erforschung der einzelnen Mythologieen einzuschlagen hat, ein wenig aufzuhellen [1]).

---

[1]) Die vorstehende Abtheilung war schon für den Druck niedergeschrieben, als mir M. Müller's Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache (Deutsche Bearbeitung von C. Böttger. Leipzig 1866) in die Hände kamen. Die dort Vorl. VIII — XII entwickelten Ansichten des geistvollen Sprachforschers über Mythologie, insbesondere über vergleichende Mythologie bieten zwar Mancherlei, was die so eben von mir behandelte Frage berührt, allein eine nachträgliche Besprechung würde theils zu weit führen, theils unnöthig sein, da dieselben Gründe, welche ich gegen A. Kuhn ausgeführt habe, im Wesentlichen auch diesem Gelehrten gegenüber ihre Geltung behalten, ja sogar manche meiner Ausführungen durch ihn neue Bestätigung finden. Nur das mag erwähnt werden, dass M. Müller, abweichend von Kuhn, in der Morgenröthe und der Sonne „das Hauptthema aller mythischen Dichtungen der Arischen Raçe" erblickt und von diesem Standpunkte aus öfter gegen Kuhn polemisirt. So lange aber die vergleichenden Mythologen u. Kenner der Veden noch selbst über die Grundanschauungen der angeblich so durchsichtigen Vedischen Mythologie eingestandenermassen unter einander so weit differiren, „wie dies bei zwei Ansichten über denselben Gegenstand nur immer möglich ist" (M. Müller II. S. 477), wird man es den Bearbeitern der Griechischen Mythologie doch kaum zumuthen dürfen, dass sie die Principien ihrer Forschung von dort aus sich dictiren lassen sollen.

§. 1.

Historische Gesichtspuncte für die Untersuchung.

Wo das urkundliche Wissen aufzuhören und eine geregelte Forschung unmöglich zu sein scheint, da pflegt die Hypothese sich nach Herzenslust zu ergehen und theils die Fäden ihrer Hirngespinnste in gutem Glauben zu ziehen, theils vor Widerlegung sich sicher wähnend mit allen Künsten der Charlatanerie ihren Schwefelkies für Gold zu verkaufen. Das hat das höhere Griechische Alterthum bis auf den heutigen Tag oft genug erfahren müssen in allen culturhistorischen und historischen Fragen, die dasselbe berühren. Nicht ohne grossen Schaden für die Wissenschaft. Denn wenn auch dieses Verfahren dazu beigetragen hat, der hier kaum minder nachtheiligen Nüchternheit der Forschung, die nichts für wahr hält, was sie nicht mit Augen sehen oder mit Händen greifen kann, zu wehren, so haben wir demselben doch auch zu danken, dass allmählich eine nicht geringe Anzahl von grundfalschen Ansichten in Curs gekommen ist, die oft um so schwerer zu widerlegen sind, je weniger festen Boden sie haben. Ja, mitunter ist es sogar dahin gekommen, dass blosse Hypothesen fast das Ansehen urkundlicher Ueberlieferung gewonnen und letztere selbst dermassen in den Hintergrund gedrängt haben, dass nur wenige unbefangene Forscher noch zwischen der Hypothese und der Ueberlieferung zu unterscheiden wissen. So ist es z. B. mit allem, was

die moderne Wissenschaft über die Pelasger zu wissen vorgibt [1]).

Es thut noth, an diese Lage der Dinge mit einem Worte zu erinnern, da wir von den landläufigen Meinungen über den Gang der ältesten Griechischen Geschichte uns hier eben so wenig wie bisher gefangen nehmen lassen dürfen, wenn unsere Untersuchungen zu einem gedeihlichen Ziel kommen sollen. Man nimmt nämlich gewöhnlich an, dass Griechenland in der Urzeit von einer ziemlich unterschiedslosen, starren Masse bevölkert gewesen sei, die in ihren religiösen Vorstellungen und in ihren Lebensverhältnissen an die Natur mit straffen Fesseln gebunden, ein einförmiges, durch innere und äussere Bewegungen wenig afficirtes Dasein geführt habe. Mit der Zeit aber habe theils durch Einwanderungen aus dem civilisirtern Orient, theils durch das Auftauchen kriegerischer Stämme aus dem Schoosse jener Bevölkerung selbst das Leben beweglicher und mannigfaltiger sich gestaltet, die einförmige Masse in zahlreiche Stämme sich gespalten, bis nach einer Zeit wirren Drängens und kriegerischen Treibens endlich die Gestaltungen sich herausgebildet hätten, die uns an der Schwelle der historischen Zeit entgegentreten. Diese Ansicht, welche, verschiedentlich modificirt und ausgeführt, den meisten Darstellungen und Forschungen auf diesem Gebiete zum Grunde liegt, müssen wir als völlig unrichtig bezeichnen und halten uns zu dieser Negation für

---

[1]) Noch heutigen Tages gilt hier, was W. v. Humboldt vor fünfzig Jahren an F. G. Welcker schrieb: „Ich gestehe frei, dass mir über die Pelasger noch Alles unentschieden und unbewiesen scheint. Nicht einmal die Frage, ob sie das Urvolk der Hellenen, oder nur ihre sie weiter nicht angehende Vorgänger in denselben Wohnsitzen waren, kommt mir bis jetzt ausgemacht vor.“ Preuss. Jahrb. I, 3. S. 322.

berechtigt durch die zahlreichen widersprechenden Data, welche wir in unsern bisherigen Untersuchungen bereits zu Tage gefördert haben. Zum Theil auf diese gestützt, zum Theil die Resultate noch nicht veröffentlichter Untersuchungen in ihren allgemeinsten Umrissen anticipirend setzen wir Folgendes an die Stelle.

Vor allem verwerfen wir die Annahme einer bloss culturgeschichtlichen Differenz [1]) zwischen den Hellenen und den ältern Bewohnern Griechenlands, welche man sich gewöhnt hat, mit dem Namen der Pelasger zu bezeichnen. Denn die Hellenen sind unzweifelhaft Indogermanen und Einwanderer, jene ältern Bewohner müssten also ebenfalls Indogermanischen oder Arischen Ursprungs und eingewandert sein, was nicht nur der hierin nicht unglaubwürdigen Griechischen Ueberlieferung widerspricht, sondern auch manche unwahrscheinliche Consequenzen mit sich führt. Man setze nämlich den Beginn der Arischen Wanderungen so früh als möglich, selbst bis in das Jahr 2000 v. Chr. Geb. zurück [2]) und nehme ferner an, dass der in Griechenland angesiedelte Zweig ohne grossen Zeitverlust auf dem geradesten Wege eingewandert sei, so wäre Griechenland bis auf diese verhältnissmässig späte Zeit eine menschenleere Einöde gewesen; auch hätte dann das nach Ausweis seiner spätern Leistungen hochbegabte Volk trotz der für die Culturentwickelung so günstigen Beschaffenheit seines Landes und trotz der Nähe der ältern Culturvölker des Orients eine viel längere Zeit als das verwandte Sans-

[1]) K. F. Hermann Culturgesch. d. Gr. u. Röm. I. S. 28.

[2]) Die Annahme erscheint reichlich hoch, wenn man bedenkt, daas das Sanskritvolk, welches der ursprünglichen Heimat doch näher geblieben ist als die Griechen, seine Sitze im Induslande etwa um das vierzehnte Jahrhundert gefunden hat. Lassen Ind. Alterthumsk. I. S. 749.

kritvolk bedurft, um die gleiche Höhe der Cultur zu erreichen. Dazu kommt, dass Spuren genug von einer auf ursprüngliche Verschiedenheit der Nationalität deutenden Gegensätzlichkeit innerhalb des Griechischen Volks sich finden. Ich will kein grosses Gewicht darauf legen, dass Griechische Geschichtschreiber die ältesten Bewohner des Landes für Barbaren erklären [1]; aber wenn wir sehen, dass die ältesten Reste der Architectur und Kunst in keinem organischen Zusammenhange mit der spätern Kunstentwicklung stehen [2], wenn wir bemerken, dass selbst in der Blütezeit der Kunst auf jegliche banausische Thätigkeit verächtlich herabgesehen wird, und die lächerliche Figur, welche der Schutzgott derselben, Hephaistos, schon bei Homer spielt, das hohe Alter dieser Anschauung bestätigt, wenn wir erwägen, dass die den althellenischen Character am treusten bewahrenden Dorischen Spartiaten weder von Befestigung der Städte etwas verstehen, noch trotz ihrer günstigen Lage am Meer im Seewesen erhebliche Fortschritte machen, während die (Jonischen) Athener nach beiden Seiten hin sich auszeichnen, so findet alles dieses seine einfachste und leichteste Erklärung in der Voraussetzung, dass eine Mischung grundverschiedener Nationalitäten einst in Griechenland vor sich gegangen sei, die Indogermanischen Hellenen eine nicht verwandte Bevölkerung vorgefunden und theils hellenisirt theils sich einverleibt haben. Und diese

---

[1] Strab. VII. p. 321.

[2] Herm. Culturgesch. I. S. 41 ff. Derselbe, obgleich sonst von der Autochthonie der Hellenischen Cultur überzeugt, kann doch in dieser Beziehung fremde Einflüsse nicht verkennen. Er führt sie auf den Orient zurück, da ihm bei seiner Ueberzeugung von der nationalen Einheit der ältesten Bewohner Griechenlands mit den Hellenen der Gedanke nicht kommen konnte, jene dafür in Anspruch zu nehmen.

Voraussetzung findet ihre volle Bestätigung durch die Religion. Geht man nämlich in der Weise, die wir bisher befolgt haben, auf die ältere Phase derselben zurück, indem man sich zugleich bemüht, dem Zusammenhange der einzelnen Gottheiten mit den Stämmen, denen sie ursprünglich angehörten, nachzuspüren, so findet man bald zwischen mehreren Gottheiten eine nähere Verwandtschaft, während andere sich zu allen übrigen in einen schneidenden Gegensatz stellen — eine Thatsache, welche freilich erst durch eingehendere Untersuchungen in ihr volles Licht gesetzt werden kann, dem Unbefangenen aber sofort entgegentritt, wenn er Gottheiten wie Poseidon, Hephaistos einerseits etwa mit Zeus, Dionysos, Apollo andererseits vergleicht und die gänzliche Verschiedenheit der physischen Grundlage in dem Wesen der beiden ersten im Vergleich mit den drei letzten wahrnimmt. Für mich liegt darin ein unumstösslicher Beweis, dass jene Zahl unter sich näher verwandter Gottheiten von den Hellenen bei ihrer Einwanderung mitgebracht sind, während die andern als Reste von Religionsformen zu betrachten sind, welche den vorhellenischen Bewohnern Griechenlands angehörten.

Ferner muss ich behaupten, dass weder die ältern Bewohner jemals in sich eine einheitliche, compacte Bevölkerung gebildet haben, noch auch die Hellenen als ein geschlossenes Ganze in Griechenland eingedrungen sind. Für das Erstere Beweise zu geben, muss ich auf eine spätere Zeit verschieben; für das Andere liegt ein, wie ich meine, hinreichender Beweis schon vor. Ist nämlich entschieden, dass der Achäische Stamm nicht erst in Griechenland sich aus einem grössern Ganzen ausgeschieden und zur Selbständigkeit entwickelt hat, ergibt sich vielmehr sichtlich, dass derselbe schon vor dem Betreten des Griechischen Bodens eine geschlossene

Einheit bildete mit einer ihm eigenthümlichen, in festen Formen ausgeprägten Religion, sehen wir ferner deutlich, wie dieser Stamm bei seinem weitern Vorrücken auf andere politisch und religiös ebenso selbständige Stämme theils unzweifelhaft Hellenischer, theils fremdartiger Abkunft stösst, dieselben zertrümmert, in sich aufnimmt oder weiter drängt, so ist kein Grund mehr, daran zu zweifeln, dass die Spaltung des Griechischen Urvolks in Stämme bereits auf dem Wege aus den Ursitzen nach ihrer spätern Heimat sich vollzogen hat. Und es bedarf nur eines Augenblicks ruhiger Ueberlegung, um das Gegentheil auch aus allgemeinen Gründen sehr unwahrscheinlich zu finden. Denn freilich ist die Bodenbeschaffenheit Griechenlands einer Zersplitterung in zahllose kleine Gemeinwesen ausserordentlich günstig, aber einerseits sind doch die Dimensionen des Landes zu gering, der Verkehr, wenn auch zu Lande schwierig, doch durch die See zu leicht, als dass hier sich Differenzen von der Schärfe und der Dauer hätten bilden können, wie sie uns in den durch Sprache, Sitte, Religion so bestimmt geschiedenen Stämmen entgegentreten [1]), andererseits erkennen wir auch deutlich, dass über der durch geographische Verhältnisse bedingten Zersplitterung in kleine Gemeinwesen oft ein durch Stammesverwandtschaft vermittelter Zusammenhang fortdauernd sich erhält, weshalb also dieser Zusammenhang für älter und ursprünglicher als jene Zersplitterung gelten muss. Dagegen konnten auf dem weiten Wege aus der Urheimat, zu dessen Vollendung wohl Jahrhunderte erforderlich waren, das in weiten, fruchtbaren Ländern ungehinderte

[1]) Umgekehrt kommt es sogar häufig vor, dass ursprünglich verschiedene Stämme, wo Mangel an Raum und andere Umstände ein gesondertes Dasein nicht ferner gestatten, mit einander zu einer politischen und religiösen Gemeinschaft verschmelzen.

Wachsthum und Auseinandergehen des Volks, Kämpfe mit andern Völkern und Zwistigkeiten unter einander Veranlassungen genug zur Spaltung der ursprünglichen Einheit bieten und einer Wiedervereinigung unübersteigliche Schwierigkeiten in den Weg setzen, und während der langen Dauer dieser Wanderung, unter ungleichen geographischen Verhältnissen und unter dem Einflusse mannigfaltiger Berührungen mit andern Völkerschaften verschiedenartiger Nationalität konnten und mussten Differenzen sich bilden und befestigen, die durch das spätere engere Zusammenleben niemals völlig sich wieder ausgleichen liessen [1]). Und blieb nun auch die Richtung der Wanderung bei denjenigen Stämmen, die sich später in Griechenland wieder zusammenfanden, wesentlich dieselbe, so ist es doch begreiflich, dass sie weder genau an demselben Puncte, noch zu gleicher Zeit die Grenzen Griechenlands überschritten, die früheren von den spätern gedrängt und vorwärts geschoben wurden, und da die ursprüngliche Verwandtschaft nicht immer gleich wahrgenommen werden mochte, auch die eigene Noth vor nachdringenden Völkerschaften und die Enge des Raums kaum eine Wahl liess, so ist mehr als ein echthellenischer Stamm von seinen eigenen nachrückenden Volksgenossen aufs heftigste befehdet und in verzweiflungsvollen Kämpfen so arg mitgenommen worden, dass nur kümmerliche Reste von ihm bis in die historische Zeiten sich erhielten.

Dies ist nun gerade ein Punct, auf den es uns hier besonders ankommt. Denn auch der Stamm, welchem

[2]) Wo die geographische Trennung bedeutender wurde und dauernder sich erhielt, da entstand sogar ein vollständig gesondertes Volksthum daraus. So bei den Italikern, die nach Ausweis ihrer Sprache vor Alters mit den Griechen eins gewesen sind.

die Gottheiten Hermes und Demeter ursprünglich angehört haben, zählt zu denen, welche schon beim Beginn der historischen Zeit vom Schauplatze der Geschichte so gut wie verschwunden sind. Nun ist es aber trotzdem, wenn wir das ursprüngliche Wesen jener Gottheiten erforschen wollen, nach unsern Grundsätzen eine Nothwendigkeit, auch die Schicksale und Verhältnisse des Stammes einigermassen zu kennen, der sie vor Alters als die seinigen verehrt hat. Wie sollen wir das erreichen?

Vor allen Dingen ist nicht daran zu denken, durch directe geschichtliche Nachrichten irgend ausreichende Auskunft darüber zu erhalten. Sind schon alle scheinbar geschichtlichen Berichte über jene Zeit der Wanderungen von sehr zweifelhaftem Werthe, da ja das Beste, was die Erinnerung aufbewahren konnte, sich in einer Periode des mythischen Denkens in die den Spätern unverständliche Form dss Mythus kleiden musste, so fehlt bei Stämmen, die nur in geringfügigen Trümmern sich erhalten und alle Selbständigkeit der Existenz schon vor dem Abschluss der Wanderungsperiode verloren hatten, jede Bedingung der Continuität historischer Ueberlieferung. Nur aus Berührungen mit andern erhaltenen Stämmen oder aus übriggebliebenen Monumenten können sich dürftige Notizen und dunkele Spuren erhalten haben, die aber, da sie in der spätern Tradition selbst leicht misverstanden oder unrichtig gedeutet sein können, erst der sorgfältigsten Sichtung und Bearbeitung bedürfen, ehe man sich darauf stützen darf. Anders verhielt es sich mit dem Achäischen Stamme. Zwar hat auch dieser in Folge der Bewegungen, die durch die Thessalische Einwanderung entstanden, seine alten Sitze und seine Macht verloren; allein es hat sich selbst im Mutterlande ein Rest desselben in Unabhängigkeit er-

halten, und ein anderer an der Colonisirung Kleinasiens einen Antheil genommen, der ihm ein dauerndes Gedächtnis sichern musste, wenn er es auch nicht verstanden hätte, durch die Poesie das Andenken an die Ruhmes- und Glanzesperiode seiner Vorfahren auf die fernste Nachwelt zu bringen. Zudem ging diese der letzten Umwälzung durch die Thessalisch - Böotisch - Dorische Wanderung unmittelbar vorher, und es ist daher natürlich, dass dasjenige, was diese zerstört hatte, in der Erinnerung der Träger der Umwälzung einigermassen haften blieb. So war es denn möglich, dort schon durch blosse Zusammenstellung der Ueberlieferung ein leidlich klares Bild zu gewinnen, das durch Zuziehung eines reichen mythischen Materials im Einzelnen sich weiter ausführen liess; und wir haben dort also die historischen Verhältnisse des Stammes feststellen können, noch bevor wir in die Untersuchungen über den innern Gehalt seiner Religion eintraten. Ein gleiches Verfahren ist hier nicht anwendbar. Denn da, wie sich später genauer herausstellen wird, der Stamm, mit dem wir es hier zu thun haben, zum Theil bereits vor der Achäischen Wanderung, zum Theil durch dieselbe in seiner Existenz hart erschüttert, der letzte unabhängige Rest in der Periode der Böotisch - Dorischen Wanderung zertrümmert worden ist, so ist er der directen historischen Ueberlieferung beinahe völlig abhanden gekommen, und die Reste seiner Religion sind fast die einzigen, jedenfalls aber die bedeutendsten Spuren seines Daseins, die er hinterlassen hat. Diese Reste selbst aber sind nicht ohne weiteres verständlich, ja, sie sind so zerschlagen, zerstreut und verunstaltet, dass auf den ersten Blick nicht einmal ihre Zusammengehörigkeit erkannt, geschweige denn ein anschauliches Bild des Ursprünglichen gewonnen werden kann; sie aufzusuchen, kritisch zu

reinigen, zu interpretiren und schliesslich zu einem Gesammtbilde zusammenzustellen, ist wiederum nicht möglich, ohne ein bestimmtes Bild von den historischen Verhältnissen des Stammes vor Augen zu haben. Kurz, die doppelte Aufgabe, die wir bei allen unsern Untersuchungen verfolgen, die geschichtliche und die religionsgeschichtliche, zieht sich hier dermassen in einander, dass jeder Schritt zur Lösung der einen von einem entsprechenden Schritt zur Lösung der andern begleitet sein muss.

§. 2.

Die Fundorte der Untersuchung.

Zuvörderst haben wir uns über die Fundorte der Untersuchung zu orientiren.

Die erste Aufgabe möchte hier wohl sein, den Stamm selbst und seine Wohnsitze ausfindig zu machen.

Nun glaubt man schon längst ziemlich darüber im Klaren zu sein, wem die Gottheiten Hermes und Demeter ursprünglich angehört haben. Man erklärt beide für Gottheiten der Pelasger, indem man sich für Hermes hauptsächlich auf eine Angabe Herodot's, für Demeter hauptsächlich darauf beruft, dass der Göttin unter dem Beinamen *Πελασγίς* von *Πελασγός*, Sohn des Triopas, in Argos ein Heiligthum gegründet sein soll [1]). Ich könnte Beides mit der kurzen Bemerkung abfertigen, dass man, ehe man den Pelasgern irgend einen Cult als Eigenthum zuweisen dürfte, doch darüber einigermassen im Reinen sein müsste, was man sich unter diesem Namen zu denken habe. Allein prüfen wir die Gründe selbst. Die Angabe hinsichtlich der Demeter wird schon

[1]) Paus. II, 22, 1.

dadurch verdächtig, dass sie den Ursprung des Cultes direct auf ein bestimmtes Volkselement zurückführen will, was dem gewöhnlichen Character der Ueberlieferung widerspricht: weder wird ein Ἀχαιός als Gründer des Zeuscultes, noch ein Δῶρος als Gründer des Apollocultes u. s. w. jemals genannt. Sodann heisst Pelasgos hier Sohn des Triopas; von diesem Heros habe ich aber gezeigt, dass er erst bei Gründung der Dorischen Hexapolis in Kleinasien entstanden ist und mit Pelasgern von Haus aus nichts zu thun hat. Da indessen auf Grund gewisser historischer Verhältnisse nach einem bestimmten Gesetze mythischer Anschauung seine ursprüngliche Heimat nach Thessalien verlegt und hier von jeher ganz besonders die Urheimat der Pelasger gesucht wurde, so haben aus diesem Grunde Spätere, so viel ich sehe, zuerst Callimachus, den Triopas mit den Pelasgern in Beziehung gesetzt [1]). Ist aber die Abstammung des Pelasgos von Triopas apokryphisch und jüngern Ursprungs, so muss dasselbe auch von der ganzen Stiftungslegende gelten. Ohnehin versteht es sich nach einem Elementarsatze der Mythologie von selbst, dass der angebliche Gründer des Demeterheiligthums erst aus dem Epitheton der Göttin hervorgegangen ist, nicht umgekehrt. Nun trägt aber Hera das gleiche Epitheton, nicht aus einem alten Culte, sondern bei einem spätern Dichter, der sie damit nur als eine in Thessalien einheimische Göttin bezeichnen will [2]). Da nun auch Argos schon früh als ehemalige Heimat der Pelasger angesehen wurde, so wird es wahrscheinlich, dass jenes Epitheton die Demeter nur als eine altargivische Göttin bezeichnen soll, was sie, wie sich zeigen wird, auch wirklich gewesen ist. Viel-

[1]) I, S. 14 ff.

[2]) oben S. 74.

leicht soll jenem Heiligthum aber auch nur ganz im Allgemeinen ein hohes Alter durch das Epitheton zugeschrieben werden; denn der Name *Πελασγός* wurde schon früh in dem allgemeinen Sinne der „alten Bewohner des Landes" genommen, wie aus der Angabe des Aeschylus, dass Pelasgos, und zwar gerade der als König der Aegiver bezeichnete Heros, ein Sohn des Palaichthon gewesen sei [1], unzweideutig hervorgeht.

Was nun den Hermes betrifft, so beweist die Angabe Herodot's nichts weniger als seinen Pelasgischen Ursprung. Bei ihm heisst es nämlich [2]: *Τοῦ δὲ Ἑρμέω τὰ ἀγάλματα ὀρθὰ ἔχειν τὰ αἰδοῖα ποιεῦντες οὐκ ἀπ' Αἰγυπτίων μεμαθήκασι, ἀλλ' ἀπὸ Πελασγῶν πρῶτοι μὲν Ἑλλήνων ἁπάντων Ἀθηναῖοι παραλαβόντες παρὰ δὲ τούτων ὕλλοι.* Er behauptet also nicht, dass der Gott Hermes, sondern nur, dass die ithyphallische Bildung desselben den Athenern von den ehemals in ihrem Lande ansässigen Pelasgern oder richtiger Tyrrhenern zugekommen sei, und verräth auch, indem er hinzufügt: *οἱ δὲ Πελασγοὶ ἱρόν τινα λόγον περὶ αὐτοῦ ἔλεξαν, τὰ ἐν τοῖσι ἐν Σαμοθρηΐκῃ μυστηρίοισι δεδήλωται*, deutlich, woher ihm diese Meinung gekommen ist. Uebrigens werden wir später sehen, dass auch in dieser Beschränkung Herodot's Bericht unrichtig ist, da die ithyphallische Bildung mit dem ursprünglichen Wesen des Hermes so eng zusammenhängt, dass dieselbe ihm nicht erst später von aussen gekommen sein kann. Obendrein habe ich schon früher mit bestimmten Gründen nachgewiesen, dass der Hermesdienst den Tyrrhenischen Pelasgern, den Trägern des Kabirencultus, von Haus aus fremd gewesen ist [3]. Wollte man aber endlich für den Pelasgischen

[1] Aesch. Suppl. 250 f.

[2] Herod. II, 51.

[3] I, S. 294 ff.

Ursprung des Hermesdienstes die Geburt des Gottes auf dem Berge Kyllene geltend machen, so wäre dem zu entgegnen, dass einerseits das Pelasgerthum der Arkadier begründeten Zweifeln unterliegt, andererseits die angeblichen Geburtsstätten der Gottheiten in der Regel nicht die Ausgangspuncte ihres Cultes gewesen sind: in Creta und auf der Insel Delos z. B. ist nicht die Urheimat des Zeusdienstes und des Apollocultes zu suchen.

Mit den Pelasgern ist es also auch hier einmal wieder nichts.

Ein sicherer Anknüpfungspunct bietet sich dagegen in der wohl bezeugten Thatsache, dass Kadmos, der Gründer Thebens, eine heroische Gestalt des Gottes Hermes gewesen sei [1]). Dieser Heros stellt sich nun durch seinen Namen zunächst als den Repräsentanten des in Theben einst ansässigen Stammes der Kadmeer oder Kadmeonen hin; ist er also zugleich eine heroische Metamorphose des Gottes Hermes, so kann nach unsern bisherigen Erfahrungen kein Zweifel darüber walten, dass Hermes als ursprünglicher Stammesgott der Kadmeer gelten muss, so dass also Kadmos die Repräsentation des Stammes und seines Gottes in derselben Weise in sich vereinigt, wie Pelops und andere bereits besprochene Heroen. Was nun in seinem Mythus auf den Gott, was auf den Stamm zu beziehen ist, wird sich später ergeben; doch muss gleich hier hervorgehoben werden, dass seine Schwester Europa, die so bedeutsam in seine Schicksale eingreift, ebenfalls als eine religiöse Gestalt anzusehen ist, da derselbe Name im Cultus hervortritt. Der Name war ein Epitheton der Göttin Demeter, unter welchem sie zu Lebadeia verehrt wurde. Da nun ausser-

[1]) Tzetzes z. Lycophr. 162. Schol. Lycophr. 162. Nonn. Dionys. IV, 33 ff. Vgl. Müller, Prolegg. S. 147. Neuhäuser, Cadmilus. p. 49.

dem der Heros Kadmos auch sonst in sehr enger Beziehung zu der Göttin Demeter steht, so wird der auf Grund dieser Thatsachen schon früher [1]) von mir ausgesprochene Satz, dass in der Kadmeischen Stammesreligion Demeter als weibliche Gottheit dem Hermes zur Seite gestanden habe, vor der Hand genügend begründet erscheinen, um als erster Stützpunct zu dienen, wenn auch die Frage, wie von da aus weiter zu operiren sei, auf den ersten Blick Schwierigkeiten genug zu bieten scheint. Denn der Kadmeische Stamm hat, so weit die Ueberlieferung reicht, auf dem Griechischen Festlande seine Herrschaft nicht über Böotien hinaus ausgedehnt, während der Cult des Hermes und der Demeter offenbar noch an mehreren andern Stellen alte und tiefe Wurzeln hat. Allein wir müssen bedenken, dass die alten Stammesnamen vielfachen Schwankungen unterworfen waren: die Nordachäer z. B. führen Sondernamen, welche den Südachäern fremd sind, und nehmen bei ihrem Uebergange nach Kleinasien unter völligem Aufgeben des eigenen einen fremden Stammesnamen an. So wäre denn an sich nichts dagegen zu erinnern, dass den Kadmeern nahverwandte Volkselemente in andern Theilen Griechenlands unter andern Namen aufgetreten sein können. Unter dieser Voraussetzung, die sich später als begründet herausstellen wird, bleibt nichts Anderes übrig, als auf den allgemeinen Satz zurückzugreifen, dass überall, wo ein Cult von Alters her heimisch ist, auch der Stamm, den man als Träger desselben erkannt hat, oder ein Bruchtheil von ihm sesshaft gewesen sein müsse. Das führt uns zunächst nach Eleusis, wo der Demetercult in historischer Zeit seine bedeutendste Stätte hat, und wenn es Bedenken erregt, dass hier Demeter allein ohne

[1]) I, S. 235.

Hermes auftritt, so verschwindet dieselbe durch die bereits früher [1]) ermittelte Thatsache, dass hier eine Verschmelzung mit dem Kaukonischen Religionskreise stattgefunden hat, die nicht ohne Einbusse auf der einen wie auf der andern Seite vor sich gehen konnte, wie denn auch der Kaukonische Gott Hades nur dem Namen nach neben seiner Gemahlin Persephone dort sich behauptet hat. Nach einer ganz verschiedenen Richtung fühlen wir uns gezogen, wenn wir den Inhalt des Kadmeischen Mythus etwas näher betrachten. Der Drachenkampf, die Aussaat der Drachenzähne, der Kampf der aus dieser Saat hervorgegangenen hewaffneten Männer wiederholen sich mit geringfügigen Modificationen in dem Mythus von Jason, dem Helden der Argonautenfahrt. Eine nahe Verwandtschaft beider Mythen, die nicht aus äusserlicher Uebertragung entstanden sein kann, ergibt sich daraus von selbst, und auf Grund derselben erkennen wir auch in Jason eine heroische Metamorphose des Hermes, die auf ehemalige Sesshaftigkeit eines den Kadmeern nahestehenden Volkselementes in Jolkos, der Heimat des Jason, schliessen lässt. Und wie nun endlich schon der Name des Jason uns an das *Ἴασον Ἄργος* erinnert, so finden wir an diesem Orte den Mythus von dem Argostödter Hermes, dessen alterthümliche Symbolik auf Elemente alter religiöser Anschauungen deutet, während der unverkennbare Zusammenhang des Namens des getödteten Argos mit dem Namen der Stadt und des Landes und die Versetzung des Mythus mit Elementen historischer Tradition die Sesshaftigkeit der Träger desselben in dieser Gegend bezeugt.

Weitere Schlüsse über Namen, Ausbreitung und Wohnsitze des Stammes aus den angeführten Thatsachen

---

[1]) I, S. 167 ff.

zu ziehen schieben wir auf, bis die Analyse der mythischen Tradition uns tiefere Einblicke gestattet. Hier wollen wir nur noch einen Blick auf die Beschaffenheit des mythischen Materials und die dadurch bedingte Behandlung desselben werfen.

Ein flüchtiger Vergleich mit dem mythischen Nachlass des Achäischen Stammes belehrt uns sofort, dass die Mythen hier nicht nur der Zahl nach bedeutend geringer, sondern auch mit fremdartigen Elementen ungleich stärker versetzt sind. Dort bedurfte es zu der Erkenntniss, dass Zeus der Stammesgott der Achäer gewesen und die Elemente seiner Religion in den überlieferten Mythen enthalten seien, nur eines freien, durch die herkömmlichen Irrthümer nicht getrübten Blicks; hier verstecken sich die Fäden des Zusammenhangs so sehr, dass, selbst nachdem wir zusammengestellt haben, was zusammengehört, noch nicht alle Zweifel nnd Bedenken überwunden sein werden. Doch wird man dies ganz natürlich finden, wenn man erwägt, dass ein ungleich mächtigerer Stamm, der im Norden wie im Süden gleichzeitig sein Uebergewicht geltend machte, bei weitem zahlreichere und deutlichere Spuren hinterlassen musste, und dass; je öfter die Fluten neuer Völkerströme über einen Stamm hinweggegangen sind, desto tiefer die Merkmale seines Daseins unter den neuen Ablagerungen versteckt und entstellt sein müssen. Namentlich können sich unter wiederholten Zerstörungen und Umwälzungen die Culte und Heiligthümer, an denen die mythische Tradition vorzugsweise gern haftet, nicht in ihrem Ansehn behaupten, und jene muss sich entweder ganz in die Sphäre der Heldensage zurückziehen, wo der religiöse Character und der Zusammenhang mit bestimmten, namhaft gemachten Gottheiten sich leicht verwischt, und neue von andern Stämmen zugebrachte Elemente leichter

Eingang finden, oder es fliessen die alten religiösen Vorstellungen mit den neu hinzukommenden in einander, es verbinden sich die alten Gottheiten mit den neuen, und dieses Gemisch, vor dem das Aeltere allmählich verschwindet, verbreitet sich mit dem Impulse frischer Kraft über die Stätten der untergehenden Religion.

Hieraus ergibt sich, dass die Kritik hier noch mehr als früher aufzuräumen hat, um die in der Tiefe liegenden Schätze zu Tage zu fördern; doch wird ihr die schwere Arbeit durch die vorausgegangenen Untersuchungen nicht unwesentlich erleichtert werden. Denn nicht genug, dass wir durch dieselben über das Wesen des Mythus überhaupt und über die eigenthümliche Beschaffenheit seiner Formen und Gestaltungen bei den Griechen insbesondere zahlreiche neue Aufschlüsse erhalten haben, dass wir ferner über den Character und den Inhalt der religiösen Vorstellungen des höhern Alterthums zu richtigern Vorstellungen gelangt sind, die uns so manche Irrthümer der modernen Mythologie von selbst fern halten müssen; so dürfen wir auch erwarten, in den Vorstellungen der altachäischen Religion manche Anknüpfungspuncte und Analogieen im Einzelnen zu finden, die uns den richtigen Weg zeigen werden, wo die Ueberlieferung gar zu sehr getrübt ist. Wir gehen nämlich von der später zu erweisenden Voraussetzung aus, dass wir es hier mit einem Hellenischen Stamme zu thun haben. Ist es nun eine unwiderlegliche Thatsache, dass schon das Indogermanische Urvolk eine gewisse Summe religiöser Vorstellungen und eine irgendwie gestaltete Gottesidee gehabt hat, so muss von dem Griechischen Urvolke nicht nur dasselbe gelten, sondern wir müssen auch annehmen, dass diese Vorstellungen hier einen viel festern und individuellern Character angenommen haben; mit einem Worte, eine Griechische

Urreligion von eben so ausgeprägtem Character als die Griechische Ursprache ist ein nothwendiges Postulat. Und wie nun die Stämme bei ihrer Ablösung von dem Volksganzen die Griechische Ursprache mit sich genommen, in der Hauptsache treu bewahrt und nur im Einzelnen weiter gebildet und modificirt haben, so werden sie auch in dem Gange religiöser Entwicklung nicht von neuem ausgeholt, sondern das Erbtheil ihrer Väter nur ausgebaut und ihren besondern Bedürfnissen angepasst haben. Es muss also eine gewisse Summe gemeinsamer Grundanschauungen in den Religionen der verschiedenen Hellenischen Stämme vorausgesetzt werden, und namentlich dürfen wir annehmen, dass die physischen Elemente, welche in den frühern Stadien der religiösen Entwicklung vorzuherrschen und auf die erste Gestaltung der religiösen Vorstellungen einen überwiegenden Einfluss zu üben pflegen, schon der Griechischen Urreligion nicht fremd gewesen sind, so dass nicht nur im Ganzen und Grossen dasselbe physische Substrat in allen Hellenischen Stammesreligionen wiederzufinden sein, sondern auch die Art und Weise, wie dasselbe auf die religiöse Anschauung einwirkt und die Formen derselben schaffen hilft, grosse Verwandtschaft zeigen muss. Freilich dürfen über dieser Verwandtschaft die Verschiedenheiten und Eigenthümlichkeiten der einzelnen Stammesreligionen nicht übersehen werden; aber damit hat es auch keine Noth, da der in Erzeugung immer neuer Formen und Gestalten ausserordentlich fruchtbare Geist der Griechen in allen Sphären des Lebens das Individuelle und Besondere so auszubilden und hervorzuheben weiss, dass es oft viel schwieriger ist, das Gemeinsame deutlich zu erkennen, als das Besondere ausser Acht zu lassen.

§. 3.

Ἑ ρ μ ῆ ς.

Mit keinem Gotte hat die mythologische Wissenschaft soviel experimentirt, als mit Hermes, und alle verschiedenen Meinungen, die über ihn aufgestellt sind, mittheitheilen und kritisiren hiesse eine Geschichte dieser Wissenschaft und ihrer Irrthümer schreiben. Da der „unglückliche" Regengott, welcher eine Zeitlang eine grosse Rolle gespielt hat, seinen eigenen Anhängern anfängt verdächtig zu werden, so begnügen wir uns, auf die Ansicht von Welcker mit einigen Worten einzugehen. Nach ihm [1]) ist „ein animalischer Hermes (Gott des thierischen Zeugungstriebes) und ein kosmischer zu unterscheiden, jener dem Lebensbedürfnisse des Hirtenstandes, dieser der Religion der Denkenden angemessen. Der kosmische Hermes ist ein Gott des Umschwungs, der lebendigen Weltbewegung und als solcher in dem Ἀργειφόντης zu erkennen, der Gott der thierischen Zeugung stellt sich in dem ithyphallischen Hermes dar." Diese Auffassung soll auch in dem Namen Ἑρμῆς selbst liegen, welcher Trieb ausdrücke.

Diese Ansicht, die in ihrer weitern Auseinanderlegung und Durchführung an Klarheit nicht gewinnt, scheint darauf berechnet, gerade durch ihre Unfasslichkeit zu imponiren. Allein den ithyphallischen Hermes für den Gott der thierischen Zeugung zu erklären ist doch nur eine nichtssagende Paraphrase des Phallussymbols, und wie ein solcher Gott in der Religion der Denkenden zu einem Gott der lebendigen Weltbewegung werden konnte, durchaus nicht abzusehen; denn der gelegentlich einmal gegebene Vergleich mit Eros ist un-

---

[1]) Götterl. I, S. 333 ff.

statthaft, da wir in diesem zunächst doch nur einen abstracten Begriff, keinen eigentlichen Gott zu erkennen haben, und die speculative Verwendung dieses Wesens in der Theogonie keinen Rückschluss auf die Volksreligion gestattet. Obendrein hat Welcker sowohl den Namen Ἀργειφόντης sowie den darauf bezüglichen Mythus, worin sich der Gott des Umschwungs und der lebendigen Weltbewegung besonders zu erkennen geben soll, gründlich misverstanden, wie wir bald sehen werden, und er spricht auch genau genommen selbst über seine ganze Auffassung das Verdammungsurtheil aus, indem er eingestehen muss, dass sein Hermes ein ganz abnormes, aller Analogie widersprechendes Wesen ist [1]).

Die verschiedenen Auffassungen des Gottes haben eben so viele verschiedene Versuche, den Namen zu deuten zur Folge gehabt. Wir bleiben nun zwar bei dem Satze stehen, dass der Name eines Gottes niemals genügenden Aufschluss über sein ursprüngliches Wesen zu geben vermöge, sehen uns aber dennoch veranlasst, vor Beginn unserer Untersuchungen auf die Etymologie des Namens Ἑρμῆς einzugehen, da diese uns gelegentlich einige brauchbare Anhaltspuncte wird gewähren können.

Ἑρμῆς ist offenbar durch Contraction entstanden aus Ἑρμέας, eine Form, welche bei Homer wirklich vorkommt [2]). Gewöhnlich heisst der Gott aber bei ihm

---

[1]) ebendas. S. 343. „Demnach ist Hermes unter den grossen Göttern der einzige, der kein sichtbares Substrat hat, dessen mythisches Wesen nicht im Materiellen begründet ist, anders als dass die Zeugungskraft einen sinnlichen Eindruck machte, der im Nachdenken angewandt auf die lebendige Regung und Bewegung des Alls, diese merkwürdige mythische Persönlichkeit bestimmte."

[2]) Hom. Il. V, 390.

Ἑρμείας, worin mit A. Kuhn ohne Zweifel die ursprüngliche Form zu sehen ist. In diesem Falle führt die Analogie darauf, das *ι* als ein ursprüngliches j zu fassen, welches entweder, wie alle Sibilanten, zwischen zwei Vocalen später ausfallen oder wie *ϝ* sich vocalisiren musste [1]). Die Form *Ἑρμεjας* ist aber aus älterm *Ἑρμαjας* entstanden; das ergibt sich, wenn es nicht schon die historische Grammatik lehrte, aus der schon oben (S. 224) angeführten Nebenform *Ἑρμάων* und aus den von dem Namen des Gottes hergeleiteten Formen *Ἑρμαῖον* (Tempel des Hermes und Ortsname), *Ἑρμαῖος* (Adjectiv = den Hermes betreffend) *Ἑρμαια* (Fest des Hermes [2])). Diese Ableitungen nebst solchen Compositionen wie *Ἑρμογένης*, *Ἑρμόδωρος*, *Ἑρμότιμος* u. s. w. beweisen aber auch, dass *Ἑρμαjας* eine durch das sonst zu Adjectivbildungen dienende Suffix ja aus einem ursprünglichen *Ἑρμα-ς* gebildet ist.

Dass nun dieses in *Ἑρ-μα-ς* zu zerlegen, in *μα* ein Suffix (gewöhnlich *μο*, das in zahlreichen Wortbildungen vorliegt, vgl. z. B. *ἐρετ-μο-ς*) und in *ἑρ* eine Verbalwurzel zu sehen ist, scheint selbstverständlich. Aber welche? Spir. asp. im Anlaut kann aus *σ*, j oder *ϝ* hervorgegangen sein. Wurzel *ἑρ* kann also auf Skr. sar, yar oder var zurückgeführt werden. Eine Wurzel yar ist nun, soviel ich sehe, nicht vorhanden; var existirt und zwar in sehr verschiedenen Bedeutungen: 1. bedecken, 2. wählen, 3. drehen, 4. verletzen, 5. sagen [3]). Doch möchte wohl keine von diesen Bedeutungen sich für den Namen des Gottes Hermes empfehlen; auch sind

---

[1]) So lautet z. B. der Ausgang des Gen. Sing. der zweiten Declination im Sanskr. asya, welches im Griech. diese Uebergänge zeigt, *οσιο*, *οιο*, *οο*, *ου*.

[2]) Paus. VIII, 14, 10.

[3]) L. Meyer Vergl. Gram. I, S. 354.

die Ableitungen von dieser Wurzel oder diesen Wurzeln im Griechischen nicht zahlreich und liegen ihrer Bildung nach der Namensform Ἕρμας zu fern. Anders verhält es sich mit der Wurzel sar. Diese erscheint im Griechischen gewöhnlich mit dem Suffix ma oder mâ, vgl. ὁρ-μή, ὁρ-μάω, ὅρμος (Ankerplatz, Anlaufspunct), auch ἕρμα, ἑρμίν, ἕρμαξ sind hieher zu ziehen. Alle diese Wörter haben eine Bedeutung, welche sich mit der Bedeutung der Sanskritwurzel sar, ire, unschwer vermitteln lässt; denn die drei letztgenannten, welche Stütze, Pfosten bedeuten, stellen sich zu sar, wie βάσις zu βα(βαίνω). Zu erwähnen ist auch der Flussname Ἕρμος, ein ursprüngliches Appellativum, welches den Fluss nach derselben Eigenschaft bezeichnet wie πόταμος, welches zu Wurzel pat Gr. πετ zu stellen ist [1]).

Aus diesem allen möchte sich mit einer Sicherheit, wie nicht häufig bei Eigennamen, ergeben, dass Ἑρ-μα-ς, Ἑρ-μα-ϳα-ς, Ἑρ-με-ια-ς, Ἑρ-με-ας, Ἑρμῆς den Gott als den Wanderer bezeichnen soll. Dass diese Benennung für ihn passe, scheint sich auf den ersten Blick zu ergeben. Denn Aeschylus nennt ihn τὸν Διὸς τρόχιν [2]), und seine Eigenschaften als Bote, Herold, als Schutzgott der Wanderer und Reisenden lassen nichts natürlicher erscheinen, als dass man ihn selbst den Wanderer benannte. Und dennoch lässt sich nicht verhehlen, dass nicht diese Eigenschaften dem Gotte seinen Namen verschafft haben können. Sie sind so untergeordneter Natur, so sehr mit der Stellung des Gottes im polytheistischen System verwachsen, so wenig geeignet als Kern des Wesens bei einem alten Stammesgotte zu gelten, dass wir uns zu der Alternative gedrängt fühlen, entweder

---

[1]) Meyer a. a. O. S. 369.

[2]) Aesch. Prom. 941.

trotz aller angewandten etymologischen Künste die gegebene Namenserklärung fallen zu lassen oder auf anderem Wege zu ermitteln, in welchem tiefern und alterthümlichern Sinne man diesen Gott einst den Wanderer genannt habe. Kurz, wir sehen uns auch hier wieder auf den eigentlich mythologischen Weg gewiesen, den wir jetzt betreten wollen.

§. 4.

Ἑρμῆς Ἀργειφόντης.

Dem früher (S. 32) aufgestellten Grundsatze gemäss, dass auszugehen sei von einem Mythus, der über die Gottheit, von welcher er handelt, keinen Zweifel lasse, betrachten wir zunächst den Mythus vom *Ἀργειφόντης*. Denn allerdings tritt in diesem neben Hermes noch der Gott Zeus auf, aber da wir den Character und Inhalt der auf diesen Gott bezüglichen Mythen bereits genau kennen gelernt haben, so können wir hier schon vor jeder nähern Untersuchung erkennen, dass Zeus ursprünglich nichts mit diesem Mythus zu thun hat.

Schon Homer kennt den Gott Hermes als *Ἀργειφόντης*. Den Mythus, auf den sich dieses Epitheton stützt, erzählt er jedoch nicht. Was spätere Quellen darüber mittheilen, stimmt im Wesentlichen mit dem Berichte Apollodor's, welchen wir unserer Kritik und Deutung zu Grunde legen. Derselbe lautet:

Ἐξ Ἰάσου Ἀγήνωρ γίνεται, τούτου δὲ Ἄργος ὁ Πανόπτης λεγόμενος, εἶχε δὲ οὗτος ὀφθαλμοὺς μὲν ἐν παντὶ τῷ σώματι. ὑπερβάλλων δὲ δυνάμει τὸν μὲν τὴν Ἀρκαδίαν λυμαινόμενον ταῦρον ἀνελὼν τὴν τούτου δορὰν ἠμφιέσατο· Σάτυρον δὲ τοὺς Ἀρκάδας ἀδικοῦντα καὶ ἀφαιρούμενον τὰ βοσκήματα ἀπέκτεινε. λέγεται δὲ, ὅτι καὶ τὴν Ταρτάρου καὶ Γῆς Ἔχιδναν, ἣ τοὺς παριόντας

συνήρπαζεν, ἐπιτηρήσας κοιμωμένην ἀπέκτεινεν. ἐξεδίκησε δὲ καὶ τὸν Ἄπιδος φόνον τοὺς αἰτίους ἀποκτείνας.

Ἄργου δὲ καὶ Ἰσμήνης τῆς Ἀσωποῦ παῖς Ἴασος, οὗ φασὶν Ἰὼ γενέσθαι. Κάστωρ δὲ ὁ συγγράψας τὰ χρονικὰ ἀγνοήματα καὶ πολλοὶ τῶν τραγικῶν Ἰνάχου τὴν Ἰὼ λέγουσιν. Ἡσίοδος δὲ καὶ Ἀκουσίλαος Πειρῆνος αὐτήν φασιν εἶναι. ταύτην ἱερωσύνην τῆς Ἥρας ἔχουσαν Ζεὺς ἔφθειρε. φωραθεὶς δὲ ὑφ' Ἥρας τῆς μὲν κόρης ἁψάμενος [1]) εἰς βοῦν μετεμόρφωσε λευκήν. Ἥρα δὲ αἰτησαμένη παρὰ Διὸς τὴν βοῦν φύλακα αὐτῆς κατέστησεν Ἄργον τὸν πανόπτην, ὃν Ἀσκληπιάδης μὲν Ἀρέστορος λέγει υἱόν· Φερεκύδης δὲ Ἰνάχου· Κέρκωψ δὲ Ἄργου καὶ Ἰσμήνης τῆς Ἀσωποῦ θυγατρός· Ἀκουσίλαος δὲ γηγενῆ αὐτὸν λέγει. οὗτος ἐκ τῆς ἐλαίας ἐδέσμευεν αὐτήν, ἥτις ἐν τῷ Μυκηναίων ὑπῆρχεν ἄλσει. Διὸς δὲ ἐπιτάξαντος Ἑρμῇ κλέψαι τὴν βοῦν μηνύσαντος Ἱέρακος ἐπειδὴ λαθεῖν οὐκ ἠδύνατο, λίθῳ βαλὼν ἀπέκτεινε τὸν Ἄργον, ὅθεν Ἀργειφόντης ἐκλήθη [2]).

Den übrigen Theil des Mythus, welcher die Irren der Io und die Geburt des Epaphos erzählt, lassen wir noch zurück, da in demselben direct von Hermes keine Rede ist.

Eine Deutung dieses Mythus ist von Welcker im Prometheus gegeben und später in seiner Götterlehre wiederholt. Wir können dieselbe um so weniger mit Stillschweigen übergehen, da sie nicht nur ziemlich allgemeinen Anklang gefunden hat, sondern auch von

---

[1]) Die Worte: *τῆς κόρης ἁψάμενος* haben offenbar nur die Tendenz den Namen Epaphos etymologisch zu erklären. Vgl. Aesch. Prom. 850.

[2]) Apollod. II, 1, 2. 3. vgl. Aeschyl. Prom. 561 ff. Suppl. 291 ff. Ov. Met. I, 588 ff. Hyg. f. 145. Schol. Eur. Phoen. 1114ff.

Welcker selbst zur Begründung seiner Ansicht vom Wesen des Hermes benutzt ist.

„Io, so lesen wir bei ihm [1]), hiess, wie mehrere Alten sagen, in der Sprache von Argos Mond; nämlich von εἶμι, ἴω, Wandlerin Selene. Den Mond bezeichnet auch das Symbol der Kuh. Dies weit in der alten Welt verbreitete Symbol kann durch die Hörner des Mondes in Verbindung mit der Stierform, wenn Gott allmächtig zeugt durch die Sonne, beide als Paar gedacht, entstanden sein. Den unermüdlichen Kreislauf des Mondes scheint ursprünglich die von der Bremse gestochene, um und um springende Io zu bedeuten. Der hundertäugige oder tausendäugige Argos, der allsehende, der Erdgeborene, welcher die Kuh hütet, ist der Sternhimmel, wie Euripides und Macrobius wohl einsahen; Hund d. i. Diener, Begleiter genannt [2]), wie *Μαῖρα*, Schimmer, der vielbesungene Hund der *Ἠριγόνη*, der Hundsstern u. s. w. Hermes, welcher den Hund der Io tödtet, *Ἀργειφόντης*, *κυνάγχης*, versieht sein Amt, den Wechsel von Tag und Nacht, Leben und Tod einzuleiten. Io, wenngleich die Fabel Hera zu ihrer Gegnerin macht, ist dennoch der Religion nach eine Zugehörige der grossen Göttin von Argos. Eine besondere Mondgöttin neben der Erdmutter hat nach dem Character anderer ältesten Griechischen Culte gar nichts Auffallendes. In höherer Ansicht ist die Io von der Hera in die Einheit aufgenommen, indem sie sie umschwebt; in niederer volksmythischer Darstellung tritt die Io aus der grossen Göttin gleichsam heraus und stellt sich als das Kebsweib, als die Magd der Frau, als die Priesterin der Göttin zur Seite."

---

1) Prom. S. 127 ff.

2) Hier wird Gewicht gelegt auf eine Bezeichnung, welche Apollodor und überhaupt die gewöhnliche Erzählung nicht kennt.

Etwas verschieden ist die Auffassung in der Götterlehre [2]): „Es ist nicht rathsam Ἀργειφόντης durch Argoswürger zu übersetzen, da das Wort zugleich weissleuchtend bedeutet und den Tagesanbruch personificirt, wie Eos die Morgendämmerung. Argos heisst weiss und φόντης ist Aeolisch für φάντης, und ἀργειφόντης der (Alles) weiss erscheinen lässt. Die Augen des Argos, des Allsehenden, sind die Sterne, die Sterne begleiten den Mond, bis sie durch Hermes verschwinden und der Tag scheint hell durch ihn."

Der Sinn des Mythus ist also, um es kurz zusammen zu fassen, nach Welcker: Der Tag (Hermes) lässt den Sternenhimmel (Argos) verschwinden, um den Mond (Io) zu entführen. Damit hätten wir also nichts als eine allegorische Darstellung eines öfter sich wiederholenden physischen Vorgangs. Was es nun mit solchen vermeintlichen physischen Allegorieen in der Griechischen Mythologie auf sich hat, haben wir schon an mehr als einem Beispiele gezeigt; wir dürften es also wohl als einen erwiesenen Satz betrachten, dass jede Deutung eines wirklich alten Mythus, welche auf nichts als eine physische Allegorie hinausläuft, eben deshalb als verfehlt gelten muss, und damit die Sache für erledigt ansehen. Allein mit allgemeinen Sätzen fechten können nur Wissenschaften, deren Grundprincipien bereits in dem Bewusstsein ihrer Jünger vollkommen feststehen, was in der Mythologie bis jetzt nicht der Fall ist. Wir wollen daher etwas näher auf die Bedenken eingehen, welche der Welcker'schen Deutung entgegen stehen.

Zunächst begreift man nicht recht, wie der physische Hergang, dessen allegorische Darstellung Welcker als den Inhalt des Mythus ansieht, die Phantasie zur

---

[1]) I. S. 336 ff.

Schöpfung einer die Götterwelt so stark in Bewegung setzenden Allegorie anzuregen vermochte. Denn einerseits ist derselbe nicht etwa ein alltägliches Ereignis, sondern wiederholt sich nur in längern Zwischenräumen; andererseits kommt er, wenn er eintritt, nie ganz in der Weise zur Erscheinung, welche von Welcker supponirt wird. Der Monduntergang nämlich, auf den die Entführung der Io nach Welcker's Deutung doch wohl bezogen werden muss [1]), fällt genau genommen nur um die Vollmondszeit mit dem Tagesanbruch zusammen; gerade um diese Zeit verdunkelt aber der voll und ganz am Himmel stehende Mond die Sterne so sehr [2]), dass man nicht einsieht, wie der eben dann wenig sichtbare Sternenhimmel als sein Wächter aufgefasst werden kann, der erst getödtet werden d. h. vor dem anbrechenden Tageslichte erbleichen muss, ehe der Mond entführt wird.

Doch mag auch vielleicht die Welcker'sche Deutung sich diesen Einwürfen durch allerlei Windungen entziehen können, so finden sich auch sonst noch in derselben viele Unzulässigkeiten. Den Ἀργειφόντης = Ἀργειφάντης „der Alles weiss erscheinen lässt" zu nehmen ist eine etymologische Künstelei, die nur gemacht ist, um den Gott Hermes als den Tag auffassen zu kön-

---

[1]) Welcker's Deutung, die sich überhaupt in ein gewisses Halbdunkel hüllt, lässt allerdings diesen Punct im Unklaren. Allein die Entführung der Io etwa auf das Erbleichen des Mondes beim Anbruch des Tages zu beziehen verbietet der Umstand, dass das Erbleichen des Sternenhimmels unter dem Bilde einer Tödtung dargestellt sein soll. Dieselbe Erscheinung beim Monde würde also dasselbe Bild verlangen.

[2]) Zwar lässt Hom. Il. VIII, 555 ff. alle Sterne um den Mond erscheinen; doch Fäsi macht dazu die verständige Bemerkung, dass der Mond eben deshalb nicht als voll gedacht werden müsse, sondern überhaupt nur als scheinend.

nen, wozu der Mythus sonst gar keinen Grund gibt. Ἀργειφόντης ist unzweifelhaft der Argostödter [1]), wie auch die Alten mit seltenen Ausnahmen den Namen verstanden haben; einen absichtlich in das Wort gelegten Doppelsinn vermuthen, hiesse aber dem Forchhammerschen Sprachverdrehungssysteme sich anschliessen, welches dieser Gelehrte erst vor kurzem wieder neu zu begründen versucht hat [2]).

Betrachten wir ferner die Person des Argos, wie sie von den Quellen selbst dargestellt wird, so erkennen wir deutlich, dass er in erster Linie als Heros ἐπώνυμος der Stadt und Landschaft Argos und des Volksstammes der Ἀργεῖοι aufgefasst wurde. Dahin weisen sowohl die Angaben, die ihn zu einem Sohn des Inachos und Enkel

---

[1]) Ἀργειφόντης = Ἀργοφόντης, wie ἀνδρειφόντης = ἀνδροφόντης; das Bedürfnis des Hexameters, der eine Messung — ∪ — — nicht gebrauchen kann, bedingte die Umformung, die bei jenem Eigennamen um so leichter eintreten konnte, da Personennamen auf ος sehr gewöhnlich Nebenformen auf εύς haben. — Ameis zu Hom. Od. I, 84 will das Epitheton durch „Eilbote" übersetzen und stützt sich dabei auf die Aristarchische Erklärung ὁ ταχέως καὶ τρανῶς ἀποφαινόμενος (Anhang S. 6). Aristarch in Ehren, aber seine Erklärung hat der bestimmten Ueberlieferung gegenüber, dass Hermes jenes Epitheton der Tödtung des Argos verdanke, kein Gewicht; es müsste denn sein, dass man in der ganzen Erzählung nichts als einen etymologischen Mythus sehen wollte, was Niemandem einfallen wird, der den Character dieser Mythengattung einigermassen kennt.

[2]) Philol. XVI, 8. S. 385 ff. Derselbe Gelehrte hat nach dieser Zeit versucht Ἰὼ zu einer „Heroine der Inachos-Dämpfe" zu verarbeiten (Verhandlungen der XX. Vers. deutscher Philologen S. 31 ff.). Da die Mittel, mit welchen er dabei operirt, dieselben sind, welche ich I. S. 83 ff. beleuchtet habe, so muss ich, bevor ich mich auf eine Widerlegung dieses neuesten Deutungsversuches einlassen kann, erwarten, was er meinen dort erhobenen Einwürfen entgegen zu stellen vermag.

des Iasos (einer zunächst auf das *Ἴασον Ἄργος* deutenden Figur) machen, als auch seine Bezeichnung als *γηγενής*; Letzteres, von dem Argiver Akusilaos berichtet [1]), soll dem Stamme die überall gern von dem Localpatriotismus in Anspruch genommene Autochthonie vindiciren [2]). Wie lässt sich nun mit dieser Bedeutung des Argos der Sternenhimmel vereinigen? Liegt in dem Wesen dieser Person noch eine andere Beziehung, was allerdings von vorn herein wahrscheinlich ist, so muss diese, wie zahlreiche Analogieen uns lehren, der Religion des Stammes entlehnt sein; von einer göttlichen Verehrung des Sternenhimmels ist aber in Griechenland sonst nirgends eine Spur zu finden.

Auch mit der Io kommen wir ins Gedränge, wenn wir sie nur als eine Personification des Mondes nehmen wollen. Was soll das heissen: Zeus buhlt mit dem Monde? Was bedeutet der Sohn, den die Mondgöttin gebiert? Warum steht Hera der Io feindlich gegenüber? Diese und andere Fragen, die sich jedem Denkenden aufdrängen, erhalten durch Welcker entweder gar keine oder eine durchaus unbefriedigende Antwort.

Kurz, diese vielbelobte Welcker'sche Deutung zeigt bei Lichte besehen so viele Mängel, dass man sich unmöglich bei derselben beruhigen kann. —

---

1) Auch Aeschylos nennt ihn *παῖδα γῆς* Suppl. 305 und *γηγενής* Prom. 570.

2) Auch darin bekundet sich der Localpatriotismus, dass dem Argos eine Reihe von Heldenthaten zugeschrieben wird, die ihn als eine Art Herakles hinstellen sollen. Man darf hinter denselben keine andere und tiefere Bedeutung suchen. (Nur das Factum, dass er sich mit einem Stierfell bekleidet, steht, wie wir unten sehen werden, mit dem ursprünglichen Sinn des Mythus in Zusammenhang). Gegen die Deutung auf den Sternenhimmel legen freilich auch diese mythischen Thaten energischen Protest ein.

Die Kritik, welche stets erst der Interpretation den Weg bahnen muss, hat vor allem den Umstand in Betracht zu ziehen, dass in dem Mythus eine Göttergruppe auftritt: Zeus, Hera, Hermes, zu denen noch Io hinzukommt, die doch offenbar eine göttliche Heroine ist. Dass solche Göttergruppen erst aus dem Zusammentreffen und der Verschmelzung der Religionen mehrerer Stämme zu entstehen pflegen, ist von uns früher mehrfach dargethan [1]). Den spätern Ursprung der vorliegenden Göttergruppe bekundet schon der Umstand, dass Zeus und Hera, die selbst ursprünglich verschiedenen Stämmen angehören [2]), hier bereits im Sinn der gewöhnlichen Mythologie als ein Ehepaar dastehen. Fragen wir nun, wie viele Stämme Antheil an der Entstehung jener Göttergruppe haben mögen, so werden wir deren Zahl mindestens auf drei bestimmen müssen. Zeus gehört den Achäern, Hera den Aeolern an; Hermes dagegen und die beiden andern Personen, falls in ihnen ursprünglich göttliche Wesen stecken, können wir weder den Achäern noch den Aeolern zuweisen. Denn dass in der altachäischen Religion weder Hermes noch irgend ein anderer männlicher Gott ausser Zeus enthalten war, haben unsere frühern Untersuchungen ergeben; und zu der Annahme, dass Hermes einst in der Aeolischen Religion neben Hera gestanden habe, bietet weder der vorliegende Mythus den geringsten Grund, noch lässt sich dafür aus der gesammten Griechischen Mythologie irgend ein Datum anführen. Somit müssen Zeus und Hera aus unserm Mythus, in dem doch Hermes, Argos und Io unzweideutig als Hauptpersonen auftreten, entfernt und ihr Hinzutreten auf die Thatsache zurückgeführt werden, dass Achäer und Aeoler einst in Argolis eingedrungen

[1]) I. S. 131. 167 ff. 247 ff.

[2]) ebendas. S. 249.

sind und dadurch ihren Gottheiten eine Stellung in dem alten Landesmythus verschafft haben [1]).

Denn dass dieser Mythus einem ältern von den Achäern und Aeolern bereits vorgefundenen Volkselemente angehört, sagt er für jeden, der Verständnis dafür hat, mit den deutlichsten Worten: nicht nur den Argos bezeichnet er als Autochthonen, sondern auch die Io, da sie entweder Tochter eines von dem unsrigen zwar in der Ueberlieferung unterschiedenen, aber offenbar mit ihm identischen Argos, oder, wie Argos selbst, ein Kind das (Landesflusses) Inachos genannt wird [2]). Ueber das Volkselement selbst können wir auch nicht in Zweifel sein; es sind die Ἀργεῖοι, ein Name, der zwar in der Homerischen Poesie eine allgemeinere Bedeutung hat, aber ohne Zweifel ursprünglich, wie der Name der Achäer, nur zur Bezeichnung eines Stammes, natürlich keines andern als eines einst in Argos sesshaften gedient hat. Ob demselben Stamme ursprünglich auch Hermes angehört habe, lässt sich hier noch nicht entscheiden, doch dürfen wir es vermöge der engen Beziehung des Ἀργειφόντης zu dem Mythus im voraus als wahrscheinlich bezeichnen.

Dieser selbst scheint nun nach Ausscheidung des Zeus und der Hera völlig sinnlos zu werden. Argos πανόπτης bewacht die schwangere Io, aber Hermes tödtet den Wächter und entführt jene: was soll das heissen? Warum und zu welchem Zweck bewacht Argos die Io, da die Eifersucht der Hera sie nicht mehr von Zeus fern zu halten braucht? Warum und zu welchem Zweck entführt Hermes sie, da er damit dem Zeus kei-

1) Vgl. I. S. 207.

2) Nach der Abstammung von Peiren hat ähnlichen Sinn, da der Name an Peirene, die Tochter des Danaos, erinnert.

nen Dienst mehr erweisen kann? Darauf wird der Mythus in seiner ursprünglichen Fassung d. h. vor dem Eintritt des Zeus und der Hera, wohl eine Antwort gegeben haben, aber welche? Der halbzertrümmerte Mythus selbst soll uns den Weg zeigen sie aufzufinden.

Bewacht Argos die schwangere Io, so kann er dies ursprünglich nur in eigenem Interesse gethan haben, ist Iò schwanger, so muss ein männliches Wesen vorhanden gewesen sein, mit dem sie in ehelicher Gemeinschaft gelebt hat. Nach Entfernung des Zeus bleibt dafür Niemand übrig als der Wächter selbst; Argos war also der ursprüngliche Gemahl der Io. Dass er ihr nahe gestanden, hat uns schon die Genealogie der beiden Wesen gezeigt, aber auch für das angenommene eheliche Verhältnis liegt ein klarer Beweis in der Ueberlieferung vor. Io hat die Gestalt einer Kuh, nicht durch die angeblich von Zeus ausgegangene Verwandlung, sondern weil damit ihr eigenstes Wesen symbolisch bezeichnet werden soll. Nun heisst es aber von Argos, er habe einst einen Stier getödtet und sich mit dessen Haut bekleidet [1]). Zeigen nun mehrfache Analogieen, dass in der Heroensage die alterthümliche Symbolik gern gemildert und in den Hintergrund geschoben wird, dass namentlich die symbolische Thiergestalt ursprünglich göttlicher Wesen beseitigt werden muss, weil sie zu der menschlichen Sphäre des Heroenthums nicht passt [2]), so erkennen wir deutlich,

---

[1]) Apollod. l. l. Apoll. Rh. I, 324. Hyg. f. 14. Schol. Eur. Phoen. 1116.

[2]) So schrieb Stesichorus, dass Artemis den Aktaion nicht verwandelt, sondern ihm ein Hirschfell umgeworfen habe. Paus. IX, 23. Auch die Kunst auf ihrer Höhe verschmäht es in solchen Fällen die Thiergestalt darzustellen, sie deutet sie nur an. Polygnot malte den Aktaion auf einem Hirschfelle sitzend. Paus. X, 30, 2. Die Kuhgestalt der Io wird nur durch die Hör-

dass der in eine Stierhaut gekleidete Argos ursprünglich als Stier gedacht wurde und als solcher der vollkommen entsprechende Gemahl der kuhgestaltigen Io war [1]).

Somit erzählte der ursprüngliche Mythus Folgendes: Die kuhgestaltige Io lebt mit dem stiergestaltigen Argos in ehelicher Gemeinschaft, von ihrem Gemahl, dem Allsehenden, aufs sorgfältigste bewacht. Doch stellt ihr Hermes nach und tödtet, um sie zu entführen, den wachsamen Gemahl.

Die Deutung, zu der wir jetzt schreiten, hat sich zuerst mit der ausdrücklichen Angabe der Alten, dass Io eine Benennung des Mondes sei [2]), abzufinden. Da die gar nicht zu verfehlende Etymologie des Namens von Wurzel *I*, gehen, jene Angabe unterstützt, so sehe ich keinen Grund sie zurückzuweisen, obschon gleich bevorwortet werden muss, dass wir in einer alten Stammesgöttin etwas mehr zu finden erwarten dürfen, als eine blosse Personification des Mondes, wie etwa Selene. Richten

---

ner angedeutet. Wie das Wolfssymbol in den Heroenmythen der Achäer bei Seite geschoben wird, haben wir seiner Zeit mehrfach hervorgehoben.

[1]) Dass der Gemahl der kuhgestaltigen Io selbst die Gestalt eines Stiers haben müsse, erschien auch dem Aeschylos selbstverständlich. Suppl. 300 f.:

B. *οὔκουν πελάζει Ζεὺς ἐπ' εὐκραίρῳ βοΐ;*

X. *φασὶν πρέποντα βουθόρῳ ταύρῳ δέμας.*

Folgte der Dichter, wie doch wohl anzunehmen, hierin der Ueberlieferung, so ist es klar, dass Zeus, der den Argos aus seiner Stellung verdrängte, auch die Stiergestalt von diesem überkommen hat. Zu beachten ist auch, dass nach dieser Stelle des Aeschylus Io nicht erst nach geschehener Schwängerung in eine Kuh verwandelt wird, sondern in Uebereinstimmung mit der Idee des Mythus schon, indem sie sich mit Zeus gattet, diese Gestalt hat.

[2]) Die Stellen s. bei Welcker Prom. S. 127.

wir von hier aus unsern Blick auf den Namen Ἄργος πανόπτης, so bestätigt dieser, was aus dem ursprünglichen Verhältnisse des Argos zur Io ohnehin sich ergibt, dass er auf nichts Anderes als die Sonne bezogen werden kann. Denn Ἄργος, mit dem Adjectivum ἀργὸς identisch, bedeutet „der Hellschimmernde, Glänzende“ [1], und was das Epitheton anbetrifft, so heisst auch Helios πανόπτης [2], πανδερκής [3], παμφανόων [4], und bekannt ist der Homerische Vers: Ἠέλιος ὃς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει. Also der Sonnengott Argos, der Allsehende, ist Gemahl der Mondgöttin Io, der Wandlerin. Das ist ein in sich klarer und der mythischen Anschauung der Griechen, denen ja bekanntlich auch Helios und Selene als Geschwister galten, nicht widersprechender Gedanke. Allein es erhebt sich die Frage, warum ihnen die symbolische Gestalt des Stiers uud der Kuh verliehen sei. Der Stier kann doch seiner Natur nach kaum auf etwas Anderes als auf die Zeugungskraft bezogen werden und lässt hier um so weniger eine andere Deutung zu, da der Argosstier in seiner Ehe mit der Io wirklich einen Sohn erzielt. Zeugt aber die Sonne mit dem Monde? Ich wenigstens wüsste nicht, was das sein sollte, und finde auch weder in der Griechischen noch in einer andern Mythologie ein Analogon, das uns das Verständnis erschliessen könnte. Die Schwierigkeit wird gehoben, wenn wir die Sprache zu Rathe ziehen. Das

---

1) Diese Erklärung dəs Namens steht nicht in Widerspruch mit der oben hervorgehobenen Beziehung desselben zu dem Namen der Stadt Argos und des Stammes der Ἀργεῖοι. Der Stamm konnte sehr wohl sich selbst und seinen Wohnsitz nach dem Namen seines Gottes benennen.

2) Aesch. Prom. 91 vgl. Frgm. 186.

3) Orph. de lap. 18, 32.

4) Hom. Od. XIII, 29.

Wort *βοῦς* lautet im Sanskr. gaus, Stamm gav; von demselben Stamme aber ist *γῆ*, *γαῖα* (aus *γαϝια*) die Erde, herzuleiten [1]). Folglich standen in der alten Anschauung die Begriffe Erde und Kuh einander so nahe, dass man beide durch ein und dasselbe Wort ausdrücken konnte; auch bei den Aegyptern bedeutet das Rind als Hieroglyphe die Erde [2]). Das tertium comparationis liegt auf der Hand, es ist die nährende Kraft der Erde [3]), die sie geeignet macht, unter dem Bilde der durch ihre nährende Milch den Menschen so nützlichen Kuh dargestellt zu werden. Also ist Io, die durch ihren Namen und das ihr beigelegte Umherirren als Mondgöttin bezeichnete, in ihrer symbolischen Kuhgestalt zugleich als Erdgöttin hingestellt, wofür uns die Fortsetzung des Mythus alsbald eine urkundliche Bestätigung bringen wird. Diese Combination von zwei physischen Substraten in einer mythischen Persönlichkeit mag auf den ersten Blick seltsam erscheinen, ist es im Grunde aber nur für den, welcher vergisst, dass die physischen Anschauungen nicht der eigentliche Grundstoff sind, aus dem die Göttergestalten gebildet werden, da vielmehr die dem Menschen angeborene Gottesidee nur ihre besondern Formen den Phänomenen der Natur entnimmt [4]). Einer richtigen Auffassung wird es nicht schwer werden zu begreifen, dass dem zeugenden Sonnengotte eine Göttin als Gemahlin zugesellt wurde, welche die Attribute ihres Wesens der Erde und dem Monde zusammen entlehnte.

---

1) Leo Meyer, Vergleich. Gramm. I. S. 83. vgl. Bopp, Glossar. Sanscr. s. v.

2) Macrob. Sat. I, 19. Plut. de Is. et Os. c. 37.

3) *πάντων γᾶ τρόφος* Eur. Phoen. 698; *παμβῶτι γᾷ* Soph. Phil. 391. *χθὼν πουλυβότειρα* Hom.

4) Vgl. oben S. 64 ff.

Jetzt können wir unsere Aufmerksamkeit dem Hermes zuwenden. Er scheint nur äusserlich und fast zufällig zu dem Mythus hinzuzutreten; doch ergibt sich bei näherer Betrachtung das Gegentheil. Schon sein Name, der ihn als den „Wanderer" bezeichnet, stellt ihn in ein enges Verhältnis zur Io, und das Phallussymbol, welches ihm in der spätern Mythologie, so wenig es in dieser zu seinem sonstigen Wesen stimmt, geblieben ist, legt ihm dieselbe Eigenschaft bei, die bei Argos durch das Stiersymbol ausgedrückt ist. Diese beiden Umstände lassen schon hinlänglich erkennen, dass er trotz seines feindlichen Auftretens gegen Argos ursprünglich mit diesem identisch ist. Das wird verständlich werden durch einen Rückblick auf die Achäische Religion. Auch dort ist Kronos, der dem Zeus nach dem Leben trachtet, dennoch nichts als eine besondere Phase dieses Gottes, und der Zeus Lykaios, der seinen Sohn verzehrt, vernichtet in diesem sein eigenes Ich. Wie nun hier der Getödtete die olympische, der Tödtende die chthonische Seite des Gottes repräsentirt, so haben wir auch in dem zeugenden Stiergotte Argos, der in fruchtbarer Ehe mit der kuhgestaltigen Erdgöttin lebt, den in der fruchtbaren Jahrszeit wirksamen olympischen Gott zu erkennen, und Hermes, der ihn tödtet und seine Gemahlin entführt, ist der chthonische Gott [1]), in dem Acte der Tödtung dem Kronos und Zeus Lykaios, in dem Acte der Entführung dem die Persephone entführenden Hades entsprechend. Diese chthonische Eigenschaft wird also durch das Epitheton *Ἀργειφόντης* ausgedrückt, das sich dem Hauptnamen des Gottes zur Be-

[1]) Als chthonischen Gott kennt ihn auch noch die gewöhnliche Mythologie, wenngleich nur in einer dürftigen Verkümmerung. Vgl. oben S. 44 und Preller, Griech. Myth. I. 353 f.

zeichnung seines chthonischen Characters eben so zufügt, wie das Epitheton *Λυκαῖος* dem Namen des Zeus.

§. 5.

Io - Demeter.

Mit der Tödtung des Argos ist der Mythus noch nicht zu Ende; er weiss vielmehr noch Mancherlei über Io zu berichten. Apollodor a. a. O. fährt fort:

Ἥρα δὲ τῇ βοῒ οἶστρον ἐμβάλλει. ἡ δὲ πρῶτον ἦκεν εἰς τὸν ἀπ' ἐκείνης Ἰόνιον κόλπον κληθέντα ἔπειτα διὰ τῆς Ἰλλυρίδος πορευθεῖσα καὶ τὸν Αἷμον ὑπερβαλοῦσα διέβη τὸν τότε μὲν καλούμενον πόρον Θρᾴκον, νῦν δὲ ἀπ' ἐκείνης Βόσπορον. ἐπελθοῦσα δὲ εἰς Σκυθίαν καὶ τὴν Κιμμερίδα γῆν, πολλὴν χέρσον πλανηθεῖσα καὶ πολλὴν διανηξαμένη θάλασσαν Εὐρώπης τε καὶ Ἀσίας, τελευταῖον ἦκεν εἰς Αἴγυπτον· ὅπου τὴν ἀρχαίαν μορφὴν ἀπολαβοῦσα γεννᾷ παρὰ τῷ Νείλῳ ποταμῷ Ἔπαφον παῖδα. τοῦτον δὲ Ἥρα δεῖται Κουρήτων ἀφανῆ ποιῆσαι· οἱ δὲ ἠφάνισαν αὐτόν. καὶ Ζεὺς μὲν αἰσθόμενος κτείνει Κούρητας. Ἰὼ δὲ ἐπὶ ζήτησιν τοῦ παιδὸς ἐτράπετο. πλανωμένη δὲ κατὰ Συρίαν ἅπασαν, ἐκεῖ γὰρ ἐμηνύετο, ὡς τοῦ Βυβλίων βασιλέως γυνὴ ἐτιθήνει τὸν υἱὸν, καὶ τὸν Ἔπαφον εὑροῦσα, εἰς Αἴγυπτον ἐλθοῦσα ἐγαμήθη Τηλεγόνῳ τῷ βασιλεύοντι τότε Αἰγυπτίων, ἱδρύσατο δὲ ἄγαλμα Δήμητρος, ἣν ἐκάλεσαν Ἶσιν Αἰγύπτιοι, καὶ τὴν Ἰὼ Ἶσιν ὁμοίως προσηγόρευσαν.

Der letzte Theil des Berichtes ist offenbar nicht mythischen Characters, aber dennoch für uns von der grössten Wichtigkeit. Ist nämlich Demeter = Isis [1]) und Io = Isis, so ist auch Demeter = Io, kraft des

[1]) Vgl. Herod. II. 59. *Ἶσις δέ ἐστι κατὰ τὴν Ἑλλήνων γλῶσσαν Δημήτηρ.*

mathematischen Satzes, dass zwei Dinge, die einem dritten gleich sind, auch unter einander gleich sein müssen. Was also immer der Grund dieser Identification der Io mit der Aegyptischen Göttin gewesen sein möge, ob die Kuhgestalt [1]) oder die ähnlich klingenden Namen oder Beides zusammen, so ist jedenfalls die aus jener Gleichstellung hervorgehende Identität der Io und Demeter eine urkundlich beglaubigte Thatsache, die übrigens, wie wir gleich hinzufügen, ihre völlig ausreichende Bestätigung alsbald noch in einer Reihe anderer Umstände finden wird. Es ergibt sich aber daraus für uns, nachdem wir die Identität des Hermes mit Argos und diesen als den Gemahl der Io erkannt haben, die gewichtvolle Folgerung, dass in der Religion des altargivischen Stammes Hermes und Demeter ehemals als Gemahl und Gemahlin neben einander gestanden haben, und nicht weniger bestätigt sich dadurch die Richtigkeit unserer Deutung der kuhgestaltigen Io auf die Erde, denn Δημήτηρ ist, wie man jetzt wohl allgemein anerkennt, die „Erdmutter."

Im Uebrigen ist der Mythus so verworren, so versetzt mit fremdartigen Elementen aller Art, dass man kaum weiss, wo man den kritischen Hebel ansetzen soll. Zunächst fällt es auf, dass das Umherirren der Io doppelt vorkommt; das erste führt sie nach Aegypten, das andere nach Byblos. Nun ergibt allerdings unsere frühere Deutung, dass das Umherirren auf die Kreisbewegung des Mondes zu beziehen ist, und es hat also auch in dem ursprünglichen Mythus stattgefunden. Aber warum ist es hier doppelt gesetzt, nnd warum hat es das erste Mal Aegypten, das zweite Mal Byblos zum Endziel? Das sind offenbar Momente, die mit dem ur-

[1]) Herod. II, 41.

sprünglichen Sinn des Mythus nichts zu thun haben und auf anderm Wege hinzugekommen sein müssen. Als Motiv für das erste Umherirren wird angegeben eine Bremse, welche Hera geschickt hatte; dieses, an sich schon dem Geiste eines sonst sehr alterthümlichen Mythus wenig entsprechend [1]), fällt von selbst weg, nachdem wir Hera haben entfernen müssen. Das Ziel des Umherirrens bleibt also, da die sonst hervorgehobenen Localitäten aus leicht erkennbaren Gründen später hinzugefügt sind [2]), das einzige Motiv desselben. Ist nun an sich klar, dass darin nur die Einflüsse historischer Verhältnisse erblickt werden können, so geben uns frühere Untersuchungen über diese sofort Aufschluss [3]). In dem Mythus von Danaos und seiner Töchter Flucht aus Aegypten haben wir nämlich eine bei Wanderungssagen sehr beliebte Form des historischen Mythus erkannt, eine s. g. Doppelwanderung, deren erstes Glied die Wanderung der Io nach Aegypten bildet. Es lag derselben eine Betheiligung der Bewohner der Dorischen Hexapolis an der um die Mitte des siebenten Jahrhunderts geschehenen Niederlassung Griechischer Völker in Aegypten zum Grunde. Diese aus Argolis stammenden Bewohner der Hexapolis, zu deren in dem Triopischen Bundesheiligthum gefeierten Gottheiten auch Demeter gehörte, sind

---

[1]) Die Bremse ist nämlich nicht symbolisch zu verstehen, sondern eigentlich, passt also nicht zu der bloss symbolisch gemeinten Kuh.

[2]) Wenn Io z. B. nach dem *Ἰόνιος κόλπος* und nach dem Bosporos sich wendet, so sind das nur etymologische Mythen, so zu sagen Schmarotzergewächse, wie sie im Anschluss an alte religiöse und historische Mythen oft vorkommen. Diese beiden Localitäten und Aegypten sind aber die eigentlichen Richtpuncte der ganzen Wanderung.

[3]) I. S. 53 ff.

also Veranlassung geworden, dass Io-Demeter nach Aegypten hinübergetragen und mit der Aegyptischen Isis identificirt worden ist. Fällt nun mit dieser Erkenntnis auch das letzte Motiv jenes ersten Umherirrens hinweg, so wäre dieses ganz zwecklos und bloss hinzugefügt, um gelegentlich eine Andeutung zu geben, dass die Göttin auch eine Beziehung auf den Mond habe. Das ist aber gegen den Geist des religiösen Mythus, der die symbolischen Attribute und Prädicate stets in einen gewissen causalen Zusammenhang innerhalb der Erzählung zu bringen liebt. Obendrein kann doch von Hermes, nachdem wir erkannt haben, dass er nicht in fremdem Auftrage handelt, nicht angenommen werden, er habe den Argos zu dem Zwecke getödtet, damit Io plan- und zwecklos in der Welt umherirre; es ist vielmehr anzunehmen und wird durch den einen gleichen Sinn ausdrückenden Mythus vom Raube der Persephone durch Hades wohl zur Gewisheit erhoben, dass er die Gemahlin des Argos sich selbst aneignen will. Dies musste der Mythus aufgeben, sobald durch das Eindringen des Zeus und der Hera Argos und Hermes beide zu blossen Dienern herabgesetzt wurden, die nur auf höhern Befehl handeln, und die so entstandene Lücke war nun ein bequemer Platz, um die Wanderung nach Aegypten einzufügen, für welche eine Anknüpfung leicht gefunden war, da man nur ein in dem religiösen Mythus ursprünglich vorkommendes Umherirren zu wiederholen und mit dem ersten besten sich darbietenden Grunde zu motiviren brauchte.

Denn das zweite Umherirren hat unzweifelhaft eine organische Stellung in dem religiösen Mythus. Das zeigt das angegebene Motiv, der Raub des Epaphos, obgleich natürlich auch hier Hera sammt den von ihr angestifteten Kureten zu entfernen sind, und nur das

Factum selbst festzuhalten ist. Zwar hat man den Epaphos selbst mit den Alten für den Aegyptischen Apis nehmen [1]), den Namen aus Pe-Apis erklären wollen [2]). Allein der Name ist gut Griechisch und stellt sich ohne etymologische Künstelei zu dem Verbum *ἁπαφίσκω*, Stamm *ἁπαφ*. Die auch sonst namentlich im Inlaute gewöhnliche Schwächung des *α* in *ε*, die natürlich in der Reduplicationssylbe des Verbalstammes selbst nicht vorkommen kann, hatte bei einem davon gebildeten Namen, dessen Bedeutung bald nicht mehr verstanden wurde, eben so wenig Schwierigkeiten, als z. B. bei *ἐπί* Skr. api und dem Augment *ε*, das ja ebenfalls ursprünglich *α* lautete. Epaphos ist also der Betrüger, Täuscher und weist durch seinen Namen ganz unverkennbar auf Hermes hin, dessen List so oft hervorgehoben und der selbst *Ἑρμῆς δόλιος* genannt wird [3]). Was es zu bedeuten hat, dass der Gott hier auf einmal als der Sohn der Io erscheint, werden wir später erläutern; hier haben wir es erst mit der Kritik zu thun.

Ist nun aber auch der Raub des Epaphos an sich ein Stück des religiösen Mythus, so deutet es doch wieder auf historische Verhältnisse hin, dass er nach Byblos entführt und dort von Io gefunden wird. Diese lassen sich unschwer erkennen. Zwischen Byblos und Aegypten bestand von Alters her ein lebhafter Verkehr, der, wie gewöhnlich, auch zu einer Annäherung und theilweisen Verschmelzung der beiderseitigen Gottheiten geführt hatte. Der Aegyptische Isisdienst war in Verbindung getreten mit dem Dienste der Astarte der Byblier. So erzählte man denn, dass, als Typhon den Osiris in eine Kiste

1) Herod. II, 153.
2) O. Müller, Prolegg. S. 183.
3) Paus. VII, 27, 1.

eingeschlossen und den Wellen preisgegeben habe, diese in Byblos ans Land getrieben und von dem dortigen Könige Malkander (Moloch), dem Gemahl der Astarte, in sein Haus aufgenommen sei. Das habe nun Isis erfahren, sei nach Byblos gereist und habe die Kiste oder den Sarg mit dem Körper des Gemahls glücklich wieder in die Heimat zurückgebracht [1]). Diese Entführungsgeschichte, deren Sinn uns hier nichts angeht, zeigt so viel äusserliche Aehnlichkeit mit der Entführung des Epaphos nach Byblos, seiner Wiederauffindung und Zurückführung durch seine Mutter, dass sie uns das Räthsel auf der Stelle löst. War nämlich einmal von den in Aegypten eingewanderten Hellenen Io-Demeter mit Isis identificirt worden, so war es gar nicht anders möglich, es musste auch jene Entführungsgeschichte des Osiris mit der Entführung des Epaphos verwachsen, Io auch hierin der Isis entsprechen.

Aber Plutarch's Bericht, dem wir jene Data entnommen haben, ist auch noch in anderer Hinsicht für uns von so hohem Interesse, dass wir ihn ausführlich mittheilen müssen. Nachdem er erzählt, dass Isis auf die Kunde von dem Unglück ihres Gemahls sich eine Locke abgeschnitten, ein Trauergewand angethan, dann sich auf die Wanderung begeben (*πλανωμένην*) und jeden Begegnenden um die Kiste befragt habe, fährt er fort:

Ἐκ δὲ τούτου πυθέσθαι (φασὶ) περὶ τῆς λάρνακος, ὡς πρὸς τὴν Βύβλον χώραν ὑπὸ τῆς θαλάττης ἐκκυμανθεῖσαν αὐτὴν ἐρίκῃ τινὶ μαλθακῶς ὁ κλύδων προσέμιξεν· ἡ δὲ ἐρίκη κάλλιστον ἔρνος ὀλίγῳ χρόνῳ καὶ μέγιστον ἀναδραμοῦσα περιέπτυξε καὶ περιέφυ καὶ ἀπέκρυψεν ἔντος ἑαυτῆς· θαυμάσας δὲ ὁ βασιλεὺς τοῦ φυτοῦ τὸ μέγεθος καὶ περιτεμὼν τὸν περιέχοντα τὴν σορὸν οὐχ ὁρωμένην

[1]) Plut. de Is. et Os. c. 14 ff.

κόπον ἔρεισμα τῆς στέγης ὑπέστησε. ταῦτά τε πνεύματί φασι δαιμονίῳ φήμης πυθομένην τὴν Ἶσιν εἰς Βύβλον ἀφικέσθαι καὶ καθίσασαν ἐπὶ κρήνης ταπεινὴν καὶ δεδακρυμένην ἄλλῳ μὲν μηδενὶ προσδιαλέγεσθαι, τῆς δὲ βασιλίδος τὰς θεραπαινίδας ἀσπάζεσθαι καὶ φιλοφρονεῖσθαι τήν τε κόμην πλέκουσαν αὐτῶν καὶ τῷ χρωτὶ θαυμαστὴν εὐωδίαν ἐπιπνέουσαν ἀφ' ἑαυτῆς. ἰδούσης δὲ τῆς βασιλίδος τὰς θεραπαινίδας, ἵμερον ἐμπεσεῖν τῆς ξένης τῶν τε τριχῶν τοῦ τε χρωτὸς ἀμβροσίαν πνέοντος· οὕτω δὲ μεταπεμφθεῖσαν καὶ γενομένην συνήθη ποιήσασθαι τοῦ παιδίου τὴν τίτθην. ὄνομα δὲ τῷ μὲν βασιλεῖ Μάλκανδρον εἶναί φασιν· αὐτῇ δὲ οἱ μὲν Ἀστάρτην, οἱ δὲ Σάωσιν, οἱ δὲ Νεμανοῦν· ὅπερ ἂν Ἕλληνες Ἀθηναΐδα προσείποιεν.

Τρέφειν δὲ τὴν Ἶσιν, ἀντὶ μαστοῦ τὸν δάκτυλον εἰς τὸ στόμα τοῦ παιδίου διδοῦσαν, νύκτωρ δὲ περικαίειν τὰ θνητὰ τοῦ σώματος. αὐτὴν δὲ γενομένην χελιδόνα τῇ κίονι περιπέτεσθαι καὶ θρηνεῖν, ἄχρις οὗ τὴν βασίλισσαν παραφυλάξασαν καὶ ἐκκραγοῦσαν ὡς εἶδε περικαιόμενον τὸ βρέφος ἀφελέσθαι τὴν ἀθανασίαν αὐτοῦ. τὴν δὲ θεὰν φανερὰν γενομένην αἰτήσασθαι τὴν κίονα τῆς στέγης κ. τ. λ.

Ich sollte meinen, dass jeder, der den Homerischen Hymnus auf Demeter einigermassen im Gedächtnis hat, auch ohne von mythologischem Interesse geleitet zu werden, sofort beim Lesen dieser Erzählung auffällige Uebereinstimmungen wahrnehmen müsste. Auch Demeter hüllt sich, sobald ihr die Tochter geraubt ist, in ein schwarzes Trauergewand; auch sie setzt sich bei ihrer Ankunft in Eleusis an einen Brunnen, spricht die Töchter des Keleos an und weiss es durch deren Vermittlung dahin zu bringen, dass sie ins Haus aufgenommen und ihr die Pflege des jungen Königssohnes anvertraut wird. Diesen behandelt sie dann eben so wie Isis, bis sie

gleichfalls von der Mutter belauscht und durch deren Aufschrei gestört wird, worauf sie sich als Göttin zu erkennen gibt. Solche Uebereinstimmungen sind nicht zufällig, können auch nicht etwa aus einer gewissen Aehnlichkeit der zu Grunde liegenden Anschauungen erklärt werden, sondern nur aus einer Uebertragung und Vermischung. Diese auf Rechnung von Dichtern oder Mythographen zu schreiben, die, mit dem Homerischen Hymnus bekannt, den Isismythus mit daher entlehnten Einzelnheiten ausgeschmückt hätten [1]), ist nicht möglich. Denn theils haben wir gesehen, dass die umgekehrte Einwirkung des Isismythus auf den Mythus von Io auf lebendigem Verkehr beruht, theils werden wir auch unten lernen, dass ein Punct in dem Demetermythus aus dem Byblischen Mythus entlehnt ist. Beruht nun aber die stattgefundene Vermischung auf denselben Gründen, wie in dem Iomythus, so ergeben sich daraus gewichtige Folgerungen. Nicht nur bestätigt sich daraus abermals die völlige Identität der Io und Demeter, sondern es wird auch zur Gewisheit, dass die in Aegypten angesiedelten Träger des Mythus von Io-Demeter dasselbe zu erzählen wussten, was man in Eleusis von Demeter erzählte, und da diese Träger aus Argos stammten, dass man ehedem hier von Io-Demeter denselben Mythus hatte, den wir aus Eleusis kennen, an letzterem Orte freilich vermischt mit Elementen, welche theils einem andern Religionskreise angehörten, theils auf besondern localen Verhältnissen beruhten. Ausserdem aber bestätigt sich, was in unsern Untersuchungen über die Kaukonische Religion bereits mit andern Gründen dargethan ist [2]), dass Demeter von Haus aus mit Persephone nichts zu

---

[1]) Preller, Dem. u. Pers. S. 41.

[2]) I. S. 167 ff.

thun hat; denn von Persephone weiss weder der Byblische noch der Argolische Mythus etwas. Vielmehr sagt der letztere ausdrücklich, dass Io den ihr geraubten Sohn sucht, und der oben aufgedeckte Zusammenhang des Byblischen Isismythus mit dem Argolischen Iomythus einerseits und dem Eleusinischen Demetermythus andererseits lässt schon hier keinen Zweifel, dass der Knabe, dessen Pflege Demeter im Hause des Keleos übernimmt, identisch ist mit Epaphos, dem Sohn der Io, und folglich ursprünglich dieser, nicht Persephone, das geraubte und gesuchte Kind der Demeter war.

Mit diesen Resultaten der Kritik begnügen wir uns hier und wenden uns erst zu dem Eleusinischen Mythus, weil dieser für die Deutung uns neue und bedeutsame Anhaltspuncte gewähren wird.

§. 6.

Demeter in Eleusis.

Unsere Hauptquelle muss selbstverständlich hier der Homerische Hymnus sein; doch ist daneben Apollodor nicht zu vernachlässigen, der namentlich in den Attischen Mythen guten Gewährsmännern folgt. Wir stellen seinen Bericht, der mehrere Eigenthümlichkeiten hat, voran:

Πλούτων Περσεφόνης ἐρασθεὶς Διὸς συνεργοῦντος ἥρπασεν αὐτὴν κρύφα. Δήμητρα δὲ μετὰ λαμπάδων νυκτός τε καὶ ἡμέρας κατὰ πᾶσαν τὴν γῆν ζητοῦσα περιήει· μαθοῦσα δὲ παρ' Ἑρμιονέων, ὅτι Πλούτων αὐτὴν ἥρπασεν, ὀργιζομένη θεοῖς ἀπέλιπεν οὐρανόν. εἰκασθεῖσα δὲ γυναικί ἦκεν εἰς Ἐλευσῖνα καὶ πρῶτον μὲν ἐπὶ τὴν ἀπ' ἐκείνης κληθεῖσαν Ἀγέλαστον ἐκάθισε πέτραν παρὰ τὸ Καλλίχορον φρέαρ καλούμενον. ἔπειτα πρὸς Κελεὸν ἐλθοῦσα τὸν βασιλεύοντα τότε Ἐλευσινίων ἔνδον οὐσῶν γυναι-

κῶν καὶ λεγουσῶν τούτων παρ᾽ αὐτὰς καθέζεσθαι, γραῖά τις Ἰάμβη σκώψασα τὴν θεὸν ἐποίησε μειδιάσαι. διὰ τοῦτο ἐν τοῖς Θεσμοφορίοις τὰς γυναῖκας σκώπτειν λέγουσιν.

Ὄντος δὲ τῇ τοῦ Κελεοῦ γυναικὶ Μετανείρᾳ παιδίου, τοῦτο ἔθρεψεν ἡ Δημήτηρ παραλαβοῦσα· βουλομένη δὲ αὐτὸν ἀθάνατον ποιῆσαι τὰς νύκτας εἰς πῦρ κατετίθει τὸ βρέφος καὶ περιῄρει τὰς θνητὰς σάρκας αὐτοῦ, καθ᾽ ἡμέραν δὲ παραδόξως αὐξανομένου τοῦ Δημοφῶντος, τοῦτο γὰρ ἦν ὄνομα τῷ παιδί, ἐπετήρησε Μετάνειρα, τί πράξει θεά. καὶ καταλαβοῦσα εἰς πῦρ ἐγκεκρυμμένον ἀνεβόησε· διόπερ τὸ μὲν βρέφος ὑπὸ τοῦ πυρὸς ἀνηλώθη, ἡ θεὰ δὲ αὐτὴν ἐξέφηνε. Τριπτολέμῳ δὲ, τῷ πρεσβυτέρῳ τῶν Μετανείρας παίδων, δίφρον κατασκευάσασα πτηνῶν δρακόντων καὶ πυρὸν ἔδωκεν, ᾧ τὴν ὅλην οἰκουμένην δι᾽ οὐρανοῦ αἰρόμενος κατέσπειρε. Παυσίας δὲ Τριπτόλεμον Ἐλευσῖνος λέγει. φησὶ γὰρ Δήμητραν πρὸς αὐτὸν ἐλθεῖν. Φερεκύδης δέ φησιν αὐτὸν υἱὸν Ὠκεανοῦ καὶ Γῆς [1]).

Den Inhalt des Homerischen Hymnus geben wir, da ein Abdruck des Textes unzweckmässig wäre, in möglichst getreuer Uebertragung; den Eingang und den Schluss werden wir indessen nur kurz berühren, da diese Partieen sich ausschliesslich mit der Persephone beschäftigen und folglich für uns hier keine Bedeutung haben.

Als die Göttin das Schreien ihres von dem Räuber fortgeführten Kindes vernimmt, ergreift sie gewaltiger Schmerz; sie zerreisst ihren Schleier, hüllt sich in ein dunkles Gewand und eilt suchend über Land und Meer dahin. Niemand kann ihr Kunde geben. Neun Tage lang kreist sie umher (*στρωφᾶτο*), brennende Fackeln

---

[1]) Apollod. I, 5, 1. 2. Die weitere Erzählung von der Wiederkunft der Kora geht uns hier nichts an.

in den Händen (*αἰθομένας δαΐδας μετὰ χερσὶν ἔχουσα*), ohne zu essen und zu trinken. Am zehnten Tage begegnet ihr Hekate, kann ihr aber keine Auskunft geben. Dann wendet sie sich an Helios, der ihr mittheilt, dass Hades ihre Tochter mit Einwilligung des Zeus in sein Reich entführt habe, und sie zu trösten sucht. Dem Zeus grollend verlässt sie die Versammlung der Götter und den Olymp und geht zu den Städten der Menschen in entstellter Gestalt, so dass Niemand sie erkennt. So kommt sie zu dem Hause des Keleos, der damals über Eleusis herrschte. Sie setzt sich dem Wege nahe an den Jungfernbrunnen (*Παρθένιον φρέαρ*), aus dem die Bürger Wasser zu holen pflegen, in den Schatten eines Oelbaums; sie sieht aus wie eine alte Frau, die über die Zeit des Gebärens hinaus ist.

οἷαί τε τροφοὶ εἰσι θεμιστοπόλων βασιλήων
παίδων, καὶ ταμίαι κατὰ δώματα ἠχηέντα.

Dort finden sie die vier Töchter des Keleos, Kallithoe, Demo, Kallidike und Kleisidike, welche Wasser holen wollen. Sie erkennen die Göttin nicht und fragen sie, wer und woher sie sei. Die Göttin gibt an, sie heisse Deo und stamme aus Kreta; Räuber haben sie entführt, sie sei denselben aber bei der Landung in Thorikos entflohen. Unter Schmeichelworten bittet sie um Mitleid:

ἔμ' αὖτ' οἰκτείρατε, κοῦραι,
προφρονέως, φίλα τέκνα, τέως πρὸς δώμαθ' ἵκωμαι
ἀνέρος ἠδὲ γυναῖκος, ἵνα σφίσιν ἐργάζωμαι
πρόφρων, οἷα γυναικὸς ἀφήλικος ἔργα τέτυκται.
καί κεν παῖδα νεογνὸν ἐν ἀγκοίνῃσιν ἔχουσα
καλὰ τιθηνοίμην καὶ δώματα τηρήσαιμι·
καί κε λέχος στορέσαιμι μυχῷ θαλάμων εὐπήκτων
δεσπόσυνον, καί κ' ἔργα διδασκήσαιμι γυναῖκας.

Jene nennen ihr die vornehmsten Männer des Lan-

des, deren Gattinnen sämmtlich bereit sein würden sie aufzunehmen; sie bitten sie aber zu warten, bis sie ihrer Mutter Nachricht gegeben; die habe einen kleinen Sohn, dessen Wartung und Pflege ihr reichen Lohn einbringen würde. Die Göttin willigt ein, die Mädchen eilen nach Hause und erzählen ihrer Mutter, was sie gehört und gesehen. Diese befiehlt ihnen die Fremde unter dem Versprechen reichlichen Lohnes herbeizuführen; rasch vollziehen sie den Befehl. Die Göttin schreitet hinter ihnen her, traurigen Sinns, das Haupt verhüllt, das dunkle Gewand flattert um die Füsse. Beim Eintritt in die Halle finden sie die Mutter neben dem Pfeiler der Decke sitzend, den Knaben am Busen. Als die Göttin die Schwelle betritt, berührt ihr Haupt die Decke, und die Thür füllt sich mit göttlichem Glanze. Scheu und Furcht ergreift die Mutter, sie räumt ihren Sitz und fordert die Göttin auf sich niederzulassen. Aber diese will nicht, bis Iambe ihr einen Sitz bereitet. Da sitzt sie lange, schweigsam, ohne zu lachen und ohne Speise und Trank zu geniessen, bis es der Iambe gelingt, mit ihren Spässen sie zum Lachen zu bringen. (Hier folgt der Vers: *ἡ δή οἱ ἔπειτα μεθύστερον εὖαδεν ὀργαῖς*, wo dann eine Lücke im Texte sich findet; doch machen die angeführten Worte schon genügend deutlich, dass wir es hier mit einer prototypischen Beziehung auf Festgebräuche zu thun haben [1]). Metaneira reicht ihr nun einen Becher Weins, den sie ausschlägt und einen *κυκεών* zu bereiten befiehlt. Diesen nimmt sie an (*δεξαμένης δ' ὁσίης ἐπέβη πολυπότνια Δήω*, also wieder ein prototypischer Zug). Jetzt übergibt ihr Metaneira unter freundlichem Wechselgespräch den Knaben Demophon,

---

[1]) Vgl. auch die Worte Apollodor's: *διὰ τοῦτο ἐν τοῖς Θεσμοφορίοις τὰς γυναῖκας σκώπτειν λέγουσιν.*

der dann unter ihrer Pflege wunderbar gedeiht, da ihn die Göttin mit Ambrosia salbt und Nachts wie einen Feuerbrand ins Feuer steckt. Das würde ihn unsterblich gemacht haben, wenn nicht Metaneira gelauscht und beim Anblick des seltsamen Thuns der Fremden vor Schreck laut geschrieen hätte. Da zürnt die Göttin, gibt sich zu erkennen und befiehlt ihr einen Tempel und Altar zu gründen. Dies wird ausgeführt, nachdem Keleos am folgenden Morgen eine Volksversammlung berufen hat. Dort sitzt nun Demeter, getrennt von den seligen Göttern, und in ihrem Groll verdirbt sie die Saat, dass die Menschen fast vor Hunger sterben, bis endlich Zeus sich ins Mittel schlägt.

Indem nun die Erzählung den lange unterbrochenen Faden wieder aufnimmt, berichtet sie die Wiederkehr der Persephone. Demeter lässt ihren Groll fahren und kehrt zu den Göttern zurück, nachdem sie zuvor den Königen Triptolemos, Diokles, Eumolpos und Keleos die Gebräuche der Eleusinischen Mysterien gelehrt hat (*δεῖξε δρησμοσύνην θ' ἱερῶν καὶ ἐπέφραδεν ὄργια πᾶσιν σεμνά, τά τ' οὔπως ἔστι παρεξίμεν οὔτε πυθέσθαι οὔτ' ἀχέειν· μέγα γάρ τι θεῶν ἄγος ἰσχάνει αὐδήν*).

Es sind, auch abgesehen von der grössern Ausführlichkeit des Hymnus, einige Differenzen in beiden Erzählungen, die aber fast nur unwesentliche Puncte betreffen. Statt des Jungfernbrunnens nennt Apollodor den Brunnen *Καλλίχορος*, wie auch Pausanias [1]); den Felsen *Ἀγέλαστος* kennt der Hymnus nicht; die Töchter des Keleos werden von dem Mythographen nicht genannt, vielleicht weil er in ihnen nur unwesentliche Nebenpersonen sah. Nicht zu übersehen ist, dass der Knabe nach Apollodor vom Feuer verzehrt wird, während er

[1]) Paus. I, 38, 6.

dem Hymnus zufolge am Leben bleibt. Endlich ist noch die Aussendung des Triptolemos zur Verbreitung des Getreidebaus in der ganzen Welt dem Apollodor eigenthümlich. Darin erblicken wir einen spätern Zusatz aus der Zeit, wo Eleusis, als bei der steigenden Macht Athens auch die Mysterien an Ansehen gewonnen hatten, den Anspruch erhob, die Metropole des Ackerbaus zu sein [1]).

Der Kritik sind schon durch die frühern Ermittelungen die grössten Schwierigkeiten aus dem Wege geräumt, da wir bereits wissen, dass die umherirrende Demeter der umherirrenden Io identisch ist. Doch gibt der Hymnus, welcher gewissermassen da anknüpft, wo der Iomythus aufhört, nicht zu verachtende Bestätigungen. Wenn man nämlich die Erzählung selbst ohne alle kritische Gesichtspuncte liest, so begreift man Manches nicht recht. Warum geht Demeter nach Eleusis? Kann sie hoffen, dort irgend etwas von ihrer Tochter zu erfahren? Nein. Also ist die Ankunft an diesem Orte durch den Mythus vom Raube der Persephone gar nicht motivirt, sie scheint ganz plan- und zwecklos zu erfolgen. Nun mildert sich zwar diese Schwierigkeit durch die Erwägung, dass die Erzählung des Hymnus zugleich als Stiftungslegende des Eleusinischen Cultus gelten will, und an und für sich hat es kein Bedenken, dass sich dergleichen einem religiösen Mythus anschliesst, aber höchst auffallend bleibt, dass beide Elemente ohne genügende Verbindung neben einander hergehen; denn dass die Göttin in ihrem Groll die Gemeinschaft der Götter meiden will, braucht sie doch nicht gerade nach Eleusis zu führen. Wenn nun aber die Ankunft der Göttin in

---

2) Der Anspruch wurde den Eleusiniern von den Argivern streitig gemacht, die sich in Folge davon auch den Triptolemos aneigneten. Preller, Dem. u. Pers. S. 299 f.

Eleusis lediglich den Zweck hat, die Stiftung des Cultus herbeizuführen, warum geht sie nicht gerade auf ihr Ziel los? Warum gibt sie sich nicht sofort zu erkennen, sondern macht sich unkenntlich? Denn hätte sie sich gleich in ihrer göttlichen Gestalt gezeigt, so würde man sofort bereit gewesen sein, ihr Tempel und Altar zu gründen. Warum endlich gibt sie sich so sichtlich Mühe, gerade als Kinderwärterin ein Unterkommen zu finden, und warum pflegt sie den Demophon? Die Bemerkung, dass sie darin sich als κουροτρόφος darstelle [1]), erklärt dies nicht. Alle diese Fragen finden ihre befriedigende Lösung durch die aus dem Iomythus bereits feststehende Thatsache, dass Demophon der geraubte Sohn der Göttin ist. Was also die mythologische Kritik vorhin ergeben hat, das bestätigt sich aus den Gesichtspuncten der ästhetischen Kritik; denn man sieht deutlich, dass es dem Hymnendichter nicht hat gelingen wollen, das eingedrungene fremde Element, den Raub der Persephone, zu einer ohne Anstoss fortschreitenden Erzählung mit dem älteren Mythus zu verschmelzen, und ich denke auch, dass, rein vom Standpuncte der Poesie aus betrachtet, die Erzählung ausserordentlich an Tiefe gewinnt, wenn wir jetzt einsehen, dass die Göttin, um die Pflege des geraubten Sohnes zu erhalten, ihre ganze göttliche Würde und Hoheit ablegt und sich zu gemeinen Magdsdiensten erbietet. Ich wenigstens wüsste nicht, wie man die unendliche Fülle der Mutterliebe ergreifender und zugleich einfacher schildern könnte, als der Hymnus es thut, indem er die unverstandene Ueberlieferung in Einfalt wiedergibt.

Dass die Entführung des Sohnes das Motiv des Umherirrens der Göttin ist, konnte zu Eleusis, nachdem

---

[1]) Preller, Dem. u. Pers. S. 110.

hier durch Zuwanderung Kaukonischen Volks [1]) der Cult der Persephone sich mit dem Demeterculte verschmolzen hatte und die von Hades entführte Göttin zur Tochter der Demeter geworden war, in dem gemischten Mythus natürlich nicht beibehalten werden; denn das Eine schloss das Andere aus. Aber die Zähigkeit des Mythus gibt nicht mehr auf, als durchaus nothwendig ist, und weiss oft in versteckter Weise anzudeuten, was ohne einen handgreiflichen Widerspruch nicht offen ausgesprochen werden kann. So verrathen Namen und Genealogie hier noch sehr deutlich das Ursprüngliche. Den Demophon stellt sein Name der Demeter nahe; nicht bloss durch äusserlichen Anklang, denn Demeter selbst führte auch den Namen Demo [2]), von dem Worte δῆμος, welches selbst wieder auf δῆ, δᾶ sich zurückführt. Keleos, sein Vater, ist ein Abkömmling des Hermes, denn er ist ein Sohn des Eleusis [3]), dieser aber ein Sohn des Hermes [4]); und der Name selbst, unzweifelhaft von κέλλω, κέλης (Wurzel kal) abzuleiten, ist seiner Bedeutung nach identisch mit dem Namen Ἑρμῆς. Folglich ist Keleos der heroische Repräsentant dieses Gottes, woraus wiederum folgt, dass Metaneira, seine Frau, die Demeter vertritt. Beides ergibt sich auch obendrein schon aus dem Verhältnisse der beiden Gatten zu Demophon. Um aber den Namen der Metaneira verstehen zu können, müssen wir erst eine Frage einschalten, die wir bis jetzt um-

---

[1]) Der Nelide Melanthos wandert von Messene, durch die Dorier vertrieben, in Eleusis ein und gewinnt von da aus die Attische Königswürde. Das ist der sehr verständliche mythische Ausdruck für die oben berührte geschichtliche Thatsache. Athen. p. 96e. Strab. IX. p. 393. Paus. II, 18, 9.

[2]) Suid. s. v. vgl. Preller, Dem. u. Pers. S. 135. 368.

[3]) Hymn. Cer. 105.

[4]) Paus. I. 38, 7. Hyg. f. 275.

gangen haben. Wer hat den Sohn der Demeter entführt? In dem Iomythus waren die Kureten genannt, die wir aber entfernen mussten, ohne dass sich ausmachen liess, wen sie aus seiner Stellung verdrängt hatten. In dem Isismythus ist eben so durch Verschmelzung mit einem fremden Culte der Raub des Knaben ganz bei Seite geschoben. Da also die Ueberlieferung überall durch das Eindringen fremder Elemente lückenhaft geworden ist, so sehen wir uns auf die Conjectur angewiesen, die aber gar nicht fehlgreifen kann, da in dem religiösen Mythus eines Stammes nur die von diesem verehrten Gottheiten oder Persönlichkeiten, die um des Bedürfnisses der dramatischen Darstellung willen aus diesen gebildet und gewissermassen abgelöst sind, auftreten können [1]). Hieraus ergibt sich, dass nur Hermes oder in unserm Mythus dessen Repräsentant Keleos den Demophon-Epaphos geraubt haben kann, derselbe, in dessen Behausung er von Demeter gefunden wird. Nun wird der Name *Μετάνειρα* sofort deutlich. Etymologisch kann er nichts Anderes bedeuten als „die den Mann Verfolgende“ [2]); Metaneira ist folglich die ihren Gemahl, den Räuber ihres Sohnes, verfolgende Göttin, bezeichnet diese also, wie es bei solchen durch das Bedürfnis der dramatischen Darstellung aus einer Gottheit ausgesonderten Persönlichkeit gewöhnlich ist, nur nach der einzelnen Function, die an der Stelle gerade zu verrichten ist. Dass nun dennoch Metaneira mit Keleos friedlich als dessen Gemahlin zusammen lebt, statt dass ihr die Functionen, welche die Göttin selbst verrichtet, übertragen sein sollten, erklärt sich

---

[1]) Vgl. den in dieser Hinsicht besonders lehrreichen Mythus von Melampus, I. S. 178 ff.

[2]) *ἢ τὸν ἄνδρα μέτεισι.* Zu der Bildung des Namens vergl. das Homerische *ἀντιάνειρα.*

daraus, dass, sobald der Eleusische Mythus die Stiftung des Cultus zum Mittelpunct der Erzählung erhoben hatte und ausserdem Persephone hinzugekommen war, die Göttin in eigener Person auftreten musste und vor allem nicht mehr als die Mutter des Demophon gelten konnte. Uebrigens muss noch hervorgehoben werden, wie es erst jetzt verständlich wird, warum die Göttin sich unkenntlich macht; wollte sie in das Haus ihres Gemahls eindringen und ohne dessen Wissen und Willen dort den Sohn pflegen, so konnte sie nicht in ihrer wahren Gestalt auftreten.

Nun bleiben uns noch die Töchter des Keleos übrig. Es brauchten nicht gerade Töchter des Keleos zu sein, welche die Aufnahme der Göttin in das Haus vermittelten; Dienerinnen konnten dasselbe thun, und der Isismythus kennt auch nur θεραπαινίδες. Schon daraus ergibt sich, dass sie für die religiöse Idee an sich nicht nothwendig sind, was jedoch erst weiter unten entwickelt werden kann. Hier betrachten wir nur die Namen. Unter diesen weisen zwei deutlich genug auf die Göttin. Von dem Namen Demo ist dies aus dem oben Gesagten klar; Καλλιθόη, Schönwandlerin, ist auch ein Beiname der Io [1]), der diese offenbar wieder als die wandelnde Mondgöttin bezeichnet. In den beiden Namen spricht sich also die uns bereits bekannte doppelte Bedeutung der Göttin aus; das ist nicht ohne Interesse, da später der Demeter die Beziehung auf den Mond ganz abhanden gekommen ist, die indessen in unserm Mythus auch durch die nachdrücklich hervorgehobene Thatsache, dass die Göttin auf ihrer Wanderung Fackeln in den Händen hält, was fast mit denselben Worten im Hymnus auch von der Mondgöttin Hekate gesagt wird, noch ausserdem

[1]) Welcker, Prom. S. 134.

sehr verständlich angedeutet ist. — Auch die Namen *Κλεισιδίκη* und *Καλλιδίκη* lassen sich ohne Zwang auf die Demeter *Θεσμοφόρος* beziehen. Wir sehen also, dass das vorhin angezogene Gesetz des religiösen Mythus, die Persönlichkeiten, die er für seine dramatische Entwicklung bedarf, wo möglich aus den Gottheiten selbst hervorgehen zu lassen, auch hier Anwendung gefunden hat.

§. 7.

Deutung des Eleusinischen Mythus.

Der bisherige Gang unserer Untersuchungen hat erwiesen, dass in der Ueberlieferung selbst der Eleusinische Mythus mit dem Argivischen von der Entführung der Io durch den Argostödter Hermes im engsten Zusammenhange steht. Diesen Zusammenhang muss auch die Deutung festhalten.

Mit der Tödtung des Argos *πανόπτης*, des zeugenden Stiers, ist ein Act vollzogen, welchem in der Achäischen Religion das Schlachten und Verzehren des Zeuskindes der Bedeutung nach genau entspricht (vgl. oben S. 286). Nun haben wir aber bei der Behandlung der bezüglichen Achäischen Mythen gesehen [1]), welche Schwierigkeiten es der mythischen Darstellung bereitete, festzuhalten, dass dennoch der Gott in Wahrheit nicht gestorben ist, sondern (in der Unterwelt) fortlebt, um demnächst im Frühling mit frischer Kraft wieder hervorzutreten. Dieselbe Schwierigkeit liegt auch hier vor und wird in einer Weise beseitigt, die zwar mit der dort beliebten manche Aehnlichkeit hat, aber auch in andern Puncten sich wieder davon unterscheidet. Der Gott wird nämlich auch hier mit dem Aufhören der fruchtbaren

[1]) S. 139 ff.

Jahreszeit als ein kleines Kind gefasst, welches ähnlich wie der Zeusknabe in der Höhle von Lyktos, in der Unterwelt weilt und gepflegt wird. Aber es ist scheinbar eine neue Persönlichkeit, von dem Argosstier ganz geschieden und nur durch sein Sohnesverhältnis mit ihm in nahe Beziehung gesetzt. Daneben verräth freilich sein Namen (Epaphos), dass er der Gott selbst ist. In dieser seiner neuen Phase steht er aber in demselben feindlichen Gegensatze zu dem Unterweltsgotte wie Argos, und er wird dermaleinst, wenn er herangewachsen ist, mit jenem um die Herrschaft kämpfen (wie der zum Jüngling erstarkte Zeus mit Kronos). Das weiss jener, und deshalb entreisst er ihn der Pflege seiner Mutter und entführt ihn in seine Behausung. Das ist allerdings in den uns vorliegenden beiden Mythenformen nicht geradezu ausgesprochen, da die Mischung mit fremden Mythenformen eben an dieser Stelle störend dazwischen getreten ist. Allein der Eleusinische Mythus lässt es noch errathen, da Keleos, in dessen Hause die suchende Göttin den Sohn findet, offenbar für den Räuber gelten muss. Diesen haben wir aber an seinem Namen und seiner Genealogie als eine Hermesgestalt erkannt, und zwar repräsentirt derselbe die unterweltliche Phase des Gottes. Als solche characterisirt er sich eben durch den Act des Raubes, den wir ihm haben zuschreiben müssen, noch mehr aber dadurch, dass die Göttin, um in seine Behausung zu gelangen, selbst unterweltliche Gestalt annehmen muss. Denn dass das Aeussere der Göttin und ihr ganzes Verhalten, wie es der Eleusinische Hymnus darstellt, dies sehr verständlich ausspricht, habe ich schon vor längerer Zeit gezeigt [1]). Sie ist alt, in schwarzes Gewand gehüllt, sie lacht nicht, spricht nicht, isst

[1]) Ares. S. 50.

und trinkt nicht, lebt, so lange ihr Aufenthalt dort dauert, fern von den Göttern — lauter Characterzüge, die von mir an mehreren Beispielen als chthonische nachgewiesen sind [1]). Und wenn nun auch dieses Verhalten in dem gewöhnlichen Zusammenhange des Eleusinischen Mythus durch die Trauer um ihre angebliche Tochter Persephone genügend motivirt zu sein scheint, so ist doch nicht nur diese Motivirung mit der Entfernung der Persephone beseitigt, sondern wir wissen auch aus zahlreichen Analogieen, dass nicht die angegebenen Motive, sondern vor allem die berichteten Thatsachen selbst als Bestandtheile des mythischen Kerns zu fassen und zu deuten sind [2]). Aus dieser Erkenntnis nun, dass Demeter, so lange sie im Hause des Keleos und in Eleusis weilt, selbst eine unterweltliche Göttin ist, ergibt sich, dass die angegebene Oertlichkeit in dem ursprünglichen Zusammenhange die Unterwelt war, wenn auch die Umwandlung des Mythus in eine Stiftungslegende des Eleusinischen Heiligthums jede weitere Andeutung davon verwischt hat [3]). Vielleicht war, wie in dem Achäischen Mythus die Höhle von Lyktos, auch hier ursprünglich eine Höhle als symbolische Bezeichnung der Unterwelt genannt.

Scheint nun durch unsere Deutung genügend begreiflich, dass die Persönlichkeit des Gottes sich hier (eben so wie im Mythus vom Argostödter in die beiden Gestal-

---

[1]) I. S. 181 f. II. S. 51 f.

[2]) oben S. 24.

[3]) Dürfte man indessen die Angabe, dass Demeter vor ihrer Ankunft in Eleusis die ganze Welt vergeblich nach ihrem Kinde durchsucht hat, dem ursprünglichen Mythus vindiciren, so läge darin eine Andeutung, dass das Haus der Keleos, in dem sie dasselbe endlich findet, eben nicht auf der Oberwelt zu finden ist.

ten des Argos und Hermes) in zwei Gestalten spalten musste, in den unterweltlichen Vater, den Räuber, und den für jetzt hülflosen und schwachen und darum als Kind gedachten oberweltlichen Gott (vgl. Kronos und Zeus, Lykaon und seinen Sohn), den sein eigener Vater in die Unterwelt entführt hat, lässt es sich ferner auch ohne Schwierigkeit verstehen, dass unter diesen Umständen auch die Göttin dem Knaben gegenüber als Mutter gedacht werden musste [1]), so ist doch in der ursprünglichen Idee des Mythus kein Grund erkennbar, weshalb jene nicht neben dieser ihrer mütterlichen Stellung zugleich als Gattin des unterweltlichen Räubers (Keleos) bezeichnet werden sollte. Allerdings hat nun der Mythus dieses in der religiösen Idee begründete Verhältnis der Göttin zu Keleos nicht ganz vergessen, denn Metaneira haben wir als eine Phase der Demeter erkannt; allein es hätte doch nichts gegen sich, wenn eine einzige Persönlichkeit die Functionen der Metaneira und der Demeter in sich vereinigte. Die Spaltung in zwei Persönlichkeiten trat wohl erst ein, als durch den Zutritt des Kaukonischen Stammesmythus Persephone als Tochter dem geraubten Sohne substituirt und zugleich der ganzen Erzählung ein prototypischer Character aufgedrückt wurde. Sollte jetzt noch irgend eine Andeutung des mütterlichen Verhältnisses zu dem Knaben

---

2) Wenn nämlich die Idee des Mythus verlangt, dass der olympische Gott in der Gestalt eines kleinen Knaben fortlebt, so kann die Göttin, wenn man sie nicht ausser aller Beziehung zu demselben denken wollte, was doch für den religiösen Glauben unmöglich war, kaum eine andere Stellung einnehmen, als dass sie als seine Mutter gedacht wurde, zumal sie selbst, wie oben dargethan ist, jetzt ebenfalls ihre olympische Gestalt abgelegt und als unterweltliche Gottheit sich in eine alte Frau verwandelt hat.

erhalten bleiben, so musste hierfür eine neue Persönlichkeit geschaffen werden, was denn zugleich, wie oben bereits erwähnt ist, den weitern Vortheil bot, dass der prototypische Zug der Stiftung des Eleusinischen Cultes der Göttin in eigener Person zugeschrieben werden konnte.

So viel über den Sinn des religiösen Mythus, den wir für alle, welche mit den eigenthümlichen Formen des mythischen Denkens einigermassen vertraut sind, hinlänglich entwickelt zu haben glauben [1]). Dass der dem Mythus nachträglich aufgeprägte Character einer Stiftungslegende der Eleusinischen Mysterien auch einzelne Züge in die Erzählung gebracht hat, welche der ursprünglichen religiösen Idee fremd sind, haben wir schon gelegentlich angedeutet. Das Auftreten der Magd Iambe und das Trinken des Kykeon sind unzweifelhaft dahin zu rechnen. Das berechtigt uns noch einen Schritt weiter zu gehen. Es hat sich nämlich gezeigt, dass die vier Töchter des Keleos in dem Zusammenhange des religiösen Mythus keine rechte Stelle finden, obgleich sie Namen tragen, welche der Göttin entlehnt sind. Gleichwohl ist ihr Auftreten im Hymnus mit solcher Ausführlichkeit und Anschaulichkeit dargestellt, dass wir nicht umhin können, demselben eine besondere Bedeutung beizulegen. Wenn wir nun erwägen, dass überhaupt der religiöse Mythus, selbst eine Art Drama, in der Regel auch bei den Festen mimisch-dramatisch dargestellt zu werden pflegt [2]), dass ferner auch später noch in den Eleusinischen Mysterien auf die Schicksale der Demeter und ihrer Tochter bezügliche mimische Aufführungen

---

[1]) Vgl. die Abhandlung über den wissenschaftlichen Begriff des Mythus, oben S. 1 ff.

[2]) obe S. 27.

stattfanden [1]), so führt uns das zu der Annahme, dass die angeblichen Töchter des Keleos als ein in den Mythus eingedrungener prototypischer Reflex einer dramatischen Scene anzusehen sind. Wir haben uns die Sache zo zu denken. Die Ankunft der Demeter in Eleusis, ihr Eintritt in das Haus des Keleos und ihre Einführung in den ihr gegründeten Tempel waren eben so viele dramatische Scenen, eine Priesterin, welche die Person der Göttin darstellte, that und erfuhr dabei alles das, was der Hymnus von jener berichtet. Zunächst liess dieselbe sich an dem s. g. Jungfernbrunnen nieder, wo sie von vier wie zum Wasserholen ausgegangenen Jungfrauen scheinbar zufällig getroffen wurde. Nachdem diese nun eine Unterredung mit ihr gehalten und das Anerbieten derselben als Kinderwärterin zu dienen gemeldet und den Auftrag erhalten haben sie herzuführen, kehren sie eilenden Laufs (man beachte kier die lebendige Schilderung des Hymnus v. 172—178) zurück, um die Göttin in feierlichem Zuge ins Haus (ihrer Mutter) zu geleiten u. s. w. Functionen solcher Art pflegten, wie aus analogen Fällen hinlänglich klar wird, nur Töchtern aus angesehenen Geschlechtern überwiesen zu werden und zwar aus solchen, welche von Alters her das Recht und die Pflicht hatten, den ganzen Cultus zu leiten und zu besorgen. Nun bezeichnet aber der Hymnus ausdrücklich vier *θεμιστοπόλοι βασιλῆς* als diejenigen, welchen Demeter die Gebräuche ihres Cultes gezeigt und zur Besorgung überwiesen habe. Sie heissen Triptolemos, Diokles, Eumolpos und Keleos, offenbar lauter mythische Persönlichkeiten, die wir uns als die angeblichen Ahnherren von eben so viel Priestergeschlechtern zu denken

---

[1]) Hermann, Gottesdienstl. Alterth. §. 55, 27.

haben [1]), Nehmen wir nun an, dass eine Tochter aus jedem dieser vier Geschlechter bei dem Einholen der Göttin zu fungiren hatte, so erklärt sich die Vierzahl der Jungfrauen von selbst. Dabei kann nicht auffallen, dass ihre mythischen Vorbilder ihre Namen der Göttin Demeter entlehnen und sämmtlich als Töchter des Keleos bezeichnet werden, da sie so in ein näheres und ehrenvolleres Verhältnis zu den Gottheiten treten, was dem Stolze jener Priestergeschlechter mehr zusagen mochte, als wenn sie, wie im Isismythus geschieht, nur als *θεραπαινίδες* fungirten. —

Endlich noch ein Wort über den Process der Feuerläuterung, welchem der Knabe Demophon von der Göttin unterzogen wird. Dass dieser Zug zu der ursprünglichen religiösen Idee nicht stimmen will, ist leicht einzusehen. Denn der Knabe soll dadurch Unsterblichkeit erhalten, wird also damit als ein sterbliches Wesen bezeichnet, während er von Haus aus doch eine Phase des Gottes Hermes-Argos, also ein unsterbliches Wesen ist. Zudem wird die Absicht der Göttin durch das Lauschen und Aufschreien der Metaneira vereitelt, nach Apollodor kommt der Knabe sogar im Feuer um. Diese Widersprüche werden gehoben, wenn wir annehmen, dass dieser Zug aus der Vermischung des Eleusinischen Mythus mit dem Byblischen Culte hervorgegangen ist. Der Name des angeblichen Königs von Byblos, Malkander, bezeichnet diesen deutlich als den Gott Moloch [2]), in dessen Cult bekanntlich Kinderopfer eine grosse Rolle spielten. Der Fanatismus dieses grausen Dienstes gestattete den

---

[1]) v. 153 ff. werden ausserdem noch Polyxenos u. Dolichos genannt, doch nur als angesehene Männer, nicht als solche, denen Demeter ihren Cult übergeben habe.

[2]) Movers, die Phönizier I. S. 323.

Eltern der als Opfer dargebrachten Kinder nicht, bei der Verbrennung derselben Klagen auszustossen, weil man glaubte, dass im Durchgang durch das Feuer ihre Seelen geläutert und mit der Gottheit vereinigt würden [1]). Von diesem Gesichtspuncte aus erweist sich die Angabe, dass Metaneira durch ihr Aufschreien das Vorhaben der Göttin gestört habe, als ein aus dem Byblischen Molochsdienste entlehnter prototypischer Zug. Durch die Frage, wie eine solche Rückwirkung des Byblischen Cultes auf den Eleusinischen Mythus zu erklären sei, werden wir uns nicht in dieser Ansicht beirren lassen; ist es doch im Allgemeinen nicht schwer zu fassen, dass auf demselben Wege des Völkerverkehrs, welcher den Eleusinisch-Argivischen Mythus mit dem Byblischen verschmolz, auch wohl ein rückwärts strömender Einfluss auf den Eleusinischen Mythus in einem einzelnen Puncte sich geltend machen konnte.

§. 8.

Kadmos.

Während ein zwar vielfach verschlungener, aber doch niemals völlig abreissender Faden der Ueberlieferung uns von Argos nach Eleusis geführt hat, scheint der Eleusinische Mythus einen Abschluss zu haben, der keinen neuen Anknüpfungspunct in Aussicht stellt. Nichts desto weniger können wir auf Grund des bis jetzt gewonnenen Verständnisses der altargivischen Stammesreligion mit völliger Sicherheit behaupten, dass zu den beiden in Argos und Eleusis spielenden Acten des mythischen Dramas noch ein dritter nothwendig hinzutreten muss. Denn hat der erste Act von der Auflösung der während der

[2]) ebendas. S. 328 ff.

fruchtbaren Jahrszeit bestandenen Ehe der beiden Gottheiten berichtet, der zweite uns das Verhalten derselben während der unfruchtbaren Jahrszeit dargelegt, so muss ein dritter Act uns zeigen, wie beim Wiederbeginn der fruchtbaren Jahrszeit der bis dahin als schwacher Knabe in der Unterwelt weilende Gott, nachdem er zu einem kräftigen Jüngling herangewachsen ist, wieder auf der Oberwelt erscheint und nach einem siegreichen Kampfe mit seinem unterweltlichen Feinde aufs neue mit der Göttin zu einer fruchtbaren, segenspendenden Ehe zusammentritt — ähnlich wie Zeus als Jüngling die Höhle von Lyktos verlässt, um nach Ueberwindung des Unterweltsgottes Kronos seine segensreiche Herrschaft wieder anzutreten. Wäre also auch jede weitere Ueberlieferung verloren gegangen, so würde die Lücke durch Vermuthung sich einigermassen ausfüllen lassen. Nun haben wir aber schon oben S. 263 gesehen, dass der angebliche Gründer Thebens, Kadmos, nach ausdrücklicher Angabe der Alten eine heroische Metamorphose des Gottes Hermes ist, und ein weibliches Wesen neben ihm steht, deren Name sie als eine Demeterheroine kund thut. Mag nun auch auf den ersten Blick in der auf beide bezüglichen mythischen Ueberlieferung nichts sich finden, was auf einen Zusammenhang mit den Argivischen und Eleusinischen Mythen ausdrücklich hinwiese, mag auch die Tradition eine mehr historische Färbung an sich tragen, so werden wir doch schon um jenes Zeugnisses willen den Kadmeischen Mythus darauf ansehen müssen, ob er nicht Elemente altargivischer Religion in sich enthalte. Und wenn wir nun mindestens in dem Drachenkampfe des Kadmos, der unwillkürlich an den Kampf des Apollon mit dem Drachen Python erinnert, sofort einen Zug eines religiös-symbolischen Mythus erkennen, so werden wir geneigt sein der Hoffnung Raum zu geben, dass eine

sorgfältige Analyse uns hier das noch fehlende Stück des altargivischen Stammesmythus zu Tage fördern werde. Machen wir uns daher zunächst mit der Ueberlieferung selbst bekannt. Dieselbe lautet nach Apollodor folgendermassen:

Δύο Λιβύη ἐγέννησε παῖδας ἐκ Ποσειδῶνος, Βῆλον καὶ Ἀγήνορα. Βῆλος μὲν οὖν βασιλεύων Αἰγυπτίων τοὺς προειρημένους (II, 1, 4) *ἐγέννησεν. Ἀγήνωρ δὲ παραγενόμενος εἰς τὴν Εὐρώπην γαμεῖ Τηλεφάσσαν καὶ τεκνοῖ θυγατέρα μὲν Εὐρώπην, παῖδας δὲ Κάδμον καὶ Φοίνικα καὶ Κίλικα. Τινὲς δὲ Εὐρώπην οὐκ Ἀγήνορος ἀλλὰ Φοίνικος λέγουσι. Ταύτης Ζεὺς ἐρασθεὶς πίπτει διὰ τῆς θαλάσσης Ῥόδου ἀποπλέων ταῦρος, ὃς χειροήθης γενόμενος ἐπιβιβασθεῖσαν διὰ τῆς θαλάσσης ἐκόμισεν εἰς Κρήτην. ἡ δὲ, ἐκεῖ συνευνασθέντος αὐτῇ Διὸς, ἐγέννησε Μίνωα, Σαρπηδόνα, Ῥαδάμανθυν. —*

Ἀφανοῦς δὲ Εὐρώπης γενομένης ὁ πατὴρ αὐτῆς Ἀγήνωρ ἐπὶ ζήτησιν ἐξέπεμψε τοὺς παῖδας εἰπὼν μὴ πρότερον ἀναστρέφειν πρὶν ἂν ἐξεύρωσιν Εὐρώπην. Συνεξῆλθε δὲ ἐπὶ τὴν ζήτησιν αὐτῆς Τηλεφάσσα ἡ μήτηρ καὶ Θάσος ὁ Ποσειδῶνος· ὡς δὲ Φερεκύδης φησὶ, Κίλικος. Ὡς δὲ πᾶσαν ποιούμενοι ζήτησιν εὑρεῖν ἦσαν Εὐρώπην ἀδύνατοι, τὴν εἰς οἶκον ἀνακομιδὴν ἀπογνόντες, ἄλλος ἀλλαχοῦ κατῴκισαν, Φοίνιξ μὲν Φοινίκην, Κίλιξ δὲ Φοινίκης πλησίον καὶ πᾶσαν τὴν ὑφ' ἑαυτοῦ κειμένην χώραν ποταμῷ σύνεγγυς Πυράμῳ Κιλικίαν ἐκάλεσε· Κάδμος δὲ καὶ Τηλεφάσσα ἐν Θράκῃ κατῴκησαν. ὁμοίως δὲ καὶ Θάσος ἐν Θράκῃ κτίσας πόλιν Θάσον κατῴκησεν. —

Κάδμος δὲ ἀποθανοῦσαν θάψας Τηλεφάσσαν ὑπὸ Θρᾳκῶν ξενισθεὶς ἦλθεν εἰς Δελφοὺς περὶ τῆς Εὐρώπης πυνθανόμενος. ὁ δὲ θεὸς εἶπε περὶ μὲν Εὐρώπης μὴ πολυπραγμονεῖν, χρῆσθαι δὲ καθοδηγῷ βοῒ καὶ πόλιν κτίζειν ἔνθα ἂν αὐτὴ πέσῃ καμοῦσα. τοιοῦτον λαβὼν

χρησμὸν διὰ Φωκέων ἐπορεύετο. εἶτα βοῒ συντυχὼν ἐν τοῖς Πελάγοντος βουκολίοις ταύτῃ κατόπισθεν εἵπετο. ἡ δὲ διεξιοῦσα Βοιωτίαν ἐκλίθη, πόλις ἔνθα νῦν εἰσὶ Θῆβαι. Βουλόμενος δὲ Ἀθηνᾶ καταθῦσαι τὴν βοῦν πέμπει τινὰ τῶν μεθ' ἑαυτοῦ ληψόμενον ἀπὸ τῆς Ἀρείας κρήνης ὕδωρ· φρουρῶν δὲ τὴν κρήνην δράκων, ὃν ἐξ Ἄρεος εἶπόν τινες γεγονέναι, τοὺς πλείονας τῶν πεμφθέντων διέφθειρεν. Ἀγανακτήσας δὲ Κάδμος κτείνει τὸν δράκοντα· καὶ τῆς Ἀθηνᾶς ὑποθεμένης τοὺς ὀδόντας αὐτοῦ σπείρει. τούτων δὲ σπαρέντων ἀνέτειλαν ἐκ γῆς ἄνδρες ἔνοπλοι, οὓς ἐκάλεσαν Σπαρτούς. οὗτοι δὲ ἀπέκτειναν ἀλλήλους, οἱ μὲν εἰς ἔριν ἀκούσιον ἐλθόντες, οἱ δὲ ἀλλήλους ἀγνοοῦντες. Φερεκύδης δέ φησιν, ὅτι Κάδμος ἰδὼν ἐκ γῆς ἀναφυομένους ἄνδρας ἐνόπλους ἐπ' αὐτοὺς ἔβαλε λίθους· οἱ δὲ ὑπ' ἀλλήλων νομίζοντες βάλλεσθαι εἰς μάχην κατέστησαν. Περιεσώθησαν δὲ πέντε· Ἐχίων, Οὐδαῖος, Χθόνιος, Ὑπερήνωρ, Πέλωρ· Κάδμος δὲ ἀνθ' ὧν ἔκτεινεν [παῖδα] ἄϊδιον ἐνιαυτὸν ἐθήτευσεν Ἄρει. ἦν δὲ ὁ ἐνιαυτὸς τότε ὀκτὼ ἔτη.

Μετὰ δὲ τὴν θητείαν Ἀθηνᾶ αὐτῷ βασιλείαν κατεσκεύασε. Ζεὺς ἔδωκεν αὐτῷ γυναῖκα Ἁρμονίαν, Ἀφροδίτης καὶ Ἄρεος θυγατέρα. καὶ πάντες θεοὶ καταλιπόντες τὸν οὐρανὸν ἐν τῇ Καδμείᾳ τὸν γάμον εὐωχούμενοι ἀνύμνησαν [1]).

Der Bericht Apollodor's genügt, da die übrigen Quellen nur in untergeordneten Puncten abweichen [2]), welche für die Interpretation von keiner Bedeutung sind.

Die Kritik hat, um den Kern des religiösen Mythus blosszulegen, erst die eingedrungenen fremdartigen Ele-

---

[1]) Apollod. III, 1 u. 4. Das dazwischen liegende Stück behandelt die Kretensischen Mythen.

[2]) Mehrere abweichende Angaben alter Quellen stellt der Schol. Apoll. Rh. III. 1179. 1186 zusammen.

mente zu beseitigen, zunächst die historischen. Diese sind trotz der historischen Färbung der ganzen Ueberlieferung nicht sehr erheblich. Die angebliche Herkunft des Kadmos aus Phönicien, die zwar nicht von unserer Quelle [1]), aber von den meisten andern behauptet wird, haben wir schon früher geprüft [2]) und nachgewiesen, dass eine Uebersiedlung Kadmeischer Volkselemente nach Kreta und eine dort vollzogene Verschmelzung derselben mit Kariern, welchen im Alterthum auch bisweilen der Name Phönikier beigelegt wird, zunächst die Europa zu einer Tochter des Phoinix gestempelt hat, und daraus später durch die Klügelei der Historiker [3]) die Phönikische Abkunft des Kadmos und eine Phönikische Ansiedelung in Theben entstanden ist. Lassen wir diese daher bei Seite, so bleibt als historisches Stück die Ueberlieferung übrig: Kadmos wandert in Böotien ein und gründet die Burg von Theben, Kadmeia. In diesem Zusammenhange kann nun Kadmos für nichts Anderes gelten als für den mythischen Repräsentanten des Volksstammes der Kadmeer

---

[1]) Apollodor sagt sogar ausdrücklich, dass Agenor sich nach Europa begeben und hier die Telephassa geheirathet habe. (Heyne vermuthet freilich εἰς Φοινίκην; dem widersprechen jedoch die später folgenden Worte: Φοίνιξ Φοινίκην κατῴκισεν, Da Apollodor in seinem Berichte zweimal den Pherekydes als Quelle für gewisse Besonderheiten citirt, so wird er auch sonst guten und alten Gewährsmännern gefolgt sein (dem Hellanikos? vgl. Schol. Il. II, 494). Wir sehen also, dass auch vom Standpuncte gewöhnlicher Quellenkritik die Phönikische Herkunft des Kadmos unhaltbar ist.

[2]) I. S. 293 ff.

[3]) Schon bei Herodot II, 49. V, 57 f. gilt Kadmos ohne Weiteres für einen Phönikier aus Tyros. Es wird also schon vor ihm durch Logographen diese Meinung aufgestellt sein. Es wäre dies nicht der einzige Fall, wo die Logographen die Ueberlieferung durch Trugschlüsse entstellt hätten.

oder Kadmeonen, und es muss also von diesen verstanden werden, was von jenem erzählt wird. Woher die Kadmeer gekommen sind, ist nicht gesagt; nachdem wir aber die Phönikische Abkunft des Kadmos beseitigt haben, und die nach Aegypten weisende Abstammung desselben von Poseidon und Libya selbst im Alterthum nur Wenige verleitet hat ihn für einen Aegypter zu erklären, so werden wir, da obendrein die Stammverwandtschaft der Kadmeer mit dem durch Iason repräsentirten Volkselemente in Thessalien zu Tage liegt, nicht umhin können, eine Einwanderung derselben aus Thessalien anzunehmen, von wo mehr als einmal Hellenische Stämme weiter nach dem Süden vorgedrungen sind [1]).

Neben dieser Einwanderung der Kadmeer (aus Thessalien) in Böotien findet sich ein anderes historisches Factum in der mythischen Ueberlieferung angedeutet. Europa, die Schwester des Kadmos, heisst es, wird von Zeus nach Kreta entführt. Die Entführung einer Jungfrau ist nun ein mehrfach vorkommender symbolischer Ausdruck des historischen Mythus für eine an dem bezüglichen Orte gegründete Niederlassung [2]). Somit muss auch die Entführung der Schwester des Kadmos nach Kreta auf eine Ansiedelung Kadmeischer Volksbestandtheile auf dieser Insel gedeutet werden. Nur das erregt Anstoss, dass Zeus der Entführer ist und nicht der eigene Gott der Kadmeer, Hermes. Doch erledigt sich diese Schwierigkeit durch die Erwägung, dass erst durch das Vordringen des Achäischen Stammes, der durch die Böoter aus seinen Thessalischen Wohnsitzen verdrängt, an mehreren Puncten Mittelgriechenlands und auch in

---

[1]) Nach dem Mythus kommt Kadmos zunächst aus Thracien. also doch jedenfalls von Norden her.

[2]) Vgl. die Entführung der Kyrene und der Aigina I. S. 23. 76.

Böotien sich eine Zeit lang zu behaupten suchte [1]), die Kadmeer veranlasst worden sind, neue Wohnsitze in so weiter Ferne zu suchen, und dass der siegreich vordringende Stamm, wie so oft in andern Fällen, bei der Coloniegründung sich betheiligt und die Führung übernommen haben wird. Wozu aber die Verwandlung des Gottes in einen Stier? Der Mythenkundige findet sich sofort daran erinnert, dass auch der die Aigina entführende Zeus sich in einen Adler verwandelt haben soll. Aber theils berichten dies nur wenige spätere Quellen [2]), theils erkennt man den Grund dieser Wendung des Mythus sofort in dem Umstande, dass der Adler ein dem Zeus heiliger Vogel ist. Was hat aber der Stier mit Zeus zu schaffen? Weder die altachäischen Ueberlieferungen noch die religiösen Anschauungen einer jüngeren Zeit setzen den Stier in irgend eine nähere Beziehung zu dem Gotte. Dagegen wissen wir schon, dass der Gott des altargivischen Stammes, Argos-Hermes, symbolisch als Stier gefasst wurde, Diese symbolische Gestalt werden wir auch dem Kadmeischen Hermes vindiciren müssen. Also nimmt der die Achäisch-Kadmeische Niederlassung in Kreta führende Achäische Gott die dem Kadmeischen Gott zukommende Gestalt an, die beiden Götter verschmelzen gewissermassen in ein einziges Wesen, das aber in dieser Veschmelzung um so besser zum Führer eines aus beiden Stämmen gemischten Volkshaufens geeignet war.

Sodann gibt die wohlbegründete Voraussetzung, dass wir den religiösen Mythus des Kadmeischen Stammes vor uns haben, von selbst an die Hand, dass alle in demselben genannten Gottheiten fremder Stämme ausge-

---

[1]) I. S. 233. 242.

[2]) Vgl. Heyne Obss. Apoll. III, 12, 6.

schieden werden müssen. Ausser dem Gott Zeus, der aber über die bereits besprochene Entführung der Europa hinaus keine Rolle in dem Mythus spielt, trifft dies die Göttinnen Athena und Aphrodite und den Gott Ares. Athena greift nur äusserlich ein als Schützerin und Rathgeberin des Helden, was nach einer frühern Bemerkung [1]) deutlich genug auf spätere Interpolation hinweist. Aphrodite wird nur als Mutter der Harmonia genannt, wie es scheint, aus keinem andern Grunde, als weil man schon den Gott Ares als deren Vater angegeben fand und für diesen keine andere Gemahlin ausfindig zu machen wusste, als die schon in der Odyssee mit ihm buhlende Göttin. Auf tiefern Gründen beruht die Beziehung des Ares zu dem Mythus. Das erkennen wir durch einen vergleichenden Blick auf den stammverwandten Iasonischen Mythus, wo der Drache in dem Haine des Ares haust, wie hier neben der Quelle des Ares. Dennoch wird auch dieser in dem ursprünglichen Zusammenhange des Mythus nicht genannt gewesen sein, da er als Gott der Pierischen Thraker dem Kadmeischen Stamm von Haus aus fremd ist. Was für Umstände aber seinen Eintritt vermittelt haben mögen, lassen wir vorläufig dahin gestellt sein.

Was nun nach diesen Ergebnissen der Kritik von dem Mythus übrig bleibt, trägt anscheinend einen ziemlich fragmentarischen Character. Das darf uns jedoch nicht beirren, da wir schon öfter die Erfahrung gemacht haben, dass eine solche Versetzung mit fremdartigen Elementen nicht vor sich gehen kann, ohne den ursprünglichen Zusammenhang zu stören und zu zerrütten. Halten wir uns, um diesen wieder herzustellen, zuvörderst an die Thatsache, dass Europa eine heroische Me-

---

[1]) oben S. 24.

tamorphose der Göttin Demeter ist. Von dieser wissen wir nun schon aus dem Argivischen Mythus, dass sie die Gemahlin des Gottes in seiner olympischen Phase war. Diese Ehe, beim Eintritt der unfruchtbaren Jahrszeit getrennt, muss im Frühling aufs neue geschlossen werden. Die Darstellung dieses Actes erwarteten wir in dem Kadmeischen Mythus zu finden. Und wenn nun dieser in der That von einer Vermählung berichtet, die, ans Ende der ganzen Erzählung tretend und mit besonderem Glanze gefeiert, sich von selbst als den Schlussact des ganzen Dramas zu erkennen gibt, so können wir nicht umhin anzunehmen, dass hier sich bietet, was wir suchten. Folgt nun hieraus, dass Harmonia für eine Phase der Demeter gelten muss, so fragt sich doch, warum sie neben der Demeterheroine Europa aufgestellt und mit jenem eigenthümlichen Namen benannt ist, denn allerdings möchte diese als die weibliche Hauptfigur des Mythus wohl gegründetere Ansprüche haben, in dem ἱερὸς γάμος an der Stelle jener zu stehen, zumal ihre Auffindung das deutlich ausgesprochene Ziel der Wanderungen und Abenteuer des Heros ist. Aus dieser ihrer natürlichen Stellung scheint nun Europa verdrängt zu sein durch das geschichtliche Moment der Achäisch-Kadmeischen Wanderung nach Kreta, wodurch, wie wir gesehen, Zeus in ein solches Verhältnis zu der Heroine getreten ist, welches keinen Raum mehr für die eheliche Verbindung derselben mit Kadmos liess [1]). War also ursprünglich in dem religiösen Mythus etwa gesagt: Kadmos zieht aus, um die Europa zu suchen, und nachdem er sie gefunden, vermählt er sich mit ihr, so musste

1) Doch hält der Mythus fest, dass Europa zu Kadmos in sehr nahem Verhältnisse steht, indem er sie zu dessen Schwester macht.

jetzt, wenn die Vermählung des Kadmos nicht ganz aufgegeben werden sollte, eine Stellvertreterin für Europa geschaffen werden. Das hatte für die mythische Anschauung, wie wir schon oft gesehen haben, wenig Schwierigkeiten, und auch ein Name war leicht gefunden nach der Function, für welche eben diese neue Gestalt geschaffen wurde; denn ἁρμονία, die Verbindung, stammverwandt mit ἁρμόζω, welches sehr oft verheirathen bedeutet, bezeichnet hier die Vermählung, was als Personenname metonymisch für die Vermählte oder zu Vermählende zu nehmen ist.

Nach Erledigung dieses Punctes wenden wir uns zu einem andern, dessen religiöse Bedeutung auf der Hand liegt und oben schon hervorgehoben ist; wir meinen den Drachenkampf. Der Drache ist unzweifelhaft ein chthonisches Symbol [1]); ein chthonisches Wesen also wird von dem Helden bekämpft und überwunden. Was soll das heissen? Erinnern wir uns aus dem Eleusinischen Mythus, dass der Gott während der unfruchtbaren Jahrszeit als kleiner Knabe in der Unterwelt weilt und dort gepflegt wird wie der Zeusknabe in der Höhle von Lyktos, so werden wir auch erwarten müssen, dass er, nachdem er zum Jüngling erstarkt und seine Zeit herangekommen ist, auch eben so wie Zeus die Unterwelt verlassen und das ihm feindliche chthonische Wesen überwältigen muss, um nun in voller Kraft wieder als segenspendender olympischer Gott wirksam zu sein. Mit der Vermählung beginnt diese Wirksamkeit, vorher aber muss er die ihn hemmende und fesselnde unterweltliche Macht besiegt haben; darum tödtet er vor der Vermählung den Drachen; er vernichtet aber in ihm sein eigenes unterweltliches Selbst, wie Zeus in Kronos seine un-

---

[1]) Vgl. oben S. 47; γηγενής nennt ihn Eur. Phoen. 935.

terweltliche Phase wenn auch nicht vernichtet, so doch durch Einsperrung in den Tartaros unschädlich macht. Auffallen kann es hierbei nur, dass Kadmos von dem Mythus in gar keine nähere Beziehung zu dem Drachen gesetzt ist, ihn scheinbar nur zufällig antrifft. Möglich, dass die mannigfaltigen Wandlungen, denen der Mythus ausgesetzt gewesen ist, hier Manches verwischt haben; aber es hat sich doch noch eine Spur erhalten, aus welcher hervorgeht, dass der Drache den Personen des Mythus näher steht, als die gewöhnliche Erzählung vermuthen lässt. Harmonia nämlich, welche in der Regel eine Tochter des Ares genannt wird, soll nach Derkyllos [1]) die Tochter eines gewissen Drakon, Königs der Thebaner, gewesen sein. Dass wir hier alte und echte Ueberlieferung vor uns haben, verbürgt gerade der Euhemerismus, der aus dem Drachen einen König Drakon gemacht hat. Die Göttin in ihrer bräutlichen Phase galt also als Tochter des Drachen d. h. des Unterweltsgottes [2]), eine Anschauung, welche eben so natürlich ist, als dass der Gott in seiner Knabengestalt als Sohn der (unterweltlichen) Göttin aufgefasst wurde. Aus der Gewalt dieses ihres Vaters musste sie erst befreit, und auch aus diesem Grunde der Drache vor der Vermählung getödtet werden [3]).

Hiernach stellt sich als religiöser Kern des Kadmeischen Mythus Folgendes heraus: Nachdem der Gott

---

[1]) Schol. Eur. Phoen. v. 7.

[2]) Im Grunde hat es denselben Sinn, wenn sie Tochter des Ares genannt wird, denn dieser ist ursprünglich auch Unterweltsgott, wie ich in meiner Schrift über ihn gezeigt habe.

[3]) Analogieen hierzu bieten zahlreiche Deutsche Mährchen und Mythen, in denen ein Held eine Jungfrau aus der Gewalt eines Drachen befreit und sie zum Lohn für diese That zur Gemahlin erhält.

(durch die Pflege seiner Mutter) in der Unterwelt zum Jüngling herangewachsen ist, verlässt er seinen bisherigen Aufenthalt [1]), um jetzt wieder als olympischer Gott zu herrschen und in fruchtbarer Ehe mit seiner neuvermählten Gattin segenspendend zu wirken. Durch die Tödtung des Drachen, seines unterweltlichen Gegenbildes, macht er sich selbst los von den Banden der Unterwelt und befreit die ebenfalls bis dahin in der Gewalt der Unterwelt befindliche Göttin, jetzt nicht mehr seine Mutter, sondern die ihm entgegenharrende jugendliche Braut.

An diesen religiösen Kern haben sich aber, auch abgesehen von den oben bereits abgesonderten Elementen, schon vor dem Eintritt des Mythus in die heroische Sphäre andere Mythengebilde angeschlossen, besonders prototypische. Um diese herauszufinden, müssen wir uns nun erst den Satz ins Gedächtniss rufen, dass der religiöse Mythus, selbst eine Art Drama, ursprünglich stets bei den Festen mimisch-dramatisch dargestellt wurde [1]). Dass dieser Satz auch für den Mythus des Stammes, mit welchem wir es hier zu thun haben, Geltung hat, haben wir schon bei dem Eleusinischen Mythus nachgewiesen. Auch wird die Voraussetzung, dass man in Theben einst den Drachenkampf des Gottes und seine Hochzeit in mimisch-dramatischer Weise begangen habe, befestigt durch einen Blick auf die dramatischen Scenen, mit welchen man den Drachenkampf des Apollo zu Delphi, die Hochzeit der Hera zu Samos feierte.

Damit gewinnen wir zunächst ein richtiges Verständnis dafür, warum Kadmos zur Sühne für die Tödtung

---

[1]) Dieses vorläufig hier aus dem Eleusinischen Mythus supplirte Moment werden wir unten in dem Iasonischen Mythus erhalten finden.

[2]) oben S. 27.

des Drachen ein grosses Jahr hindurch dem Gott Ares als angeblichem Vater des Ungethüms dienstbar sein muss. Denn diese Angabe erinnert uns sofort an die ganz analogen Gebräuche des Lykäischen Cultes. Dort musste zur Sühne für die Tödtung des Knaben ein Festgenosse auf die Zeit eines grossen Jahres in die Verbannung gehen, eine Strafe, an deren Stelle nach althellenischem Rechtsgebrauch auch eine eben so lange dauernde Knechtschaft treten konnte [1]). Setzen wir nun, dass die bei dem Feste den Gott darstellende Person, nachdem der Drache überwältigt und getödtet war, zur Sühne für die dadurch begangene Blutschuld nach Vollendung des Festes wirklich eine enneaterische Knechtschaft zu bestehen hatte, so musste dieser Gebrauch seinen prototypischen Reflex auch im Mythus finden und hier natürlich dem Gotte (Heros) selbst zugeschrieben werden. Seltsam kann es freilich erscheinen, dass die Tödtung eines Drachen als eine Blutschuld angesehen wurde; doch finden wir Gleiches im Apollinischen Culte, wo der Knabe, der den Kampf mit Python dargestellt hatte, auch zur Sühne die Dienstbarkeit erleiden musste [2]). Entweder trieb das Bedürfnis, dem bestehenden Rechtsgebrauche eine religiöse Weihe zu geben, dazu, die erste beste im Cultus wie im Mythus vollzogene Tödtung ohne weitere Ueberlegung als Anlehnungspunct zu benutzen, oder es war zu jener Zeit noch so viel Bewusstsein von der symbolischen Bedeutung des Drachen vorhanden, dass man ihn einer menschlichen Persönlichkeit gleichsetzte. Das Letztere scheint wahrscheinlicher, da ja dem Drachen von Einigen der Gott Ares zum Vater

---

[1]) Vgl. oben S. 105.

[2]) Plut. de def. orac. c. 15. vgl. O. Müller Prolegg. S. 302.

gegeben wurde [1]), was doch sonst kaum hätte geschehen können.

Grössere Schwierigkeiten bereitet der Deutung, was ausserdem noch im Mythus berichtet wird. „Nach der Tödtung des Drachen säet Kadmos (auf den Rath der Athena) die Zähne desselben; darauf spriessen aus der Erde gewaffnete Männer hervor, die sich gegenseitig bekämpfen und tödten bis auf fünf.“ Zwar ist hier leicht einzusehen, dass das Hervorspriessen der Männer aus dem Erdboden die Autochthonie des Kadmeischen Stammes darstellen soll; denn nicht nur wurden die fünf Uebrigbleibenden als Stammväter Thebanischer Familien betrachtet [2]), sondern auch die Namen bezeichnen sie als Autochthonen: Echion, der Schlangenmann, *Οὐδαῖος* (von *οὖδας*), Chthonios können nicht wohl anders verstanden werden, aber auch die Namen Hyperenor und Pelor deuten sichtlich auf das Riesenhafte und Ungethüme, das den Erdgeborenen gern zugeschrieben wird [3]). Auch findet sich hier ein Zug, der in Autochthonenmythen regelmässig wiederzukehren pflegt, dass

---

[1]) Obwohl, wie schon bemerkt ist, der Gott Ares einer frühern Mischung eines Thrakischen Volkselements mit Kadmeern seinen Eintritt in den Mythus zu verdanken hat, so ist doch Ares zum Vater des Drachen auch deshalb geworden, weil er vermöge seiner Natur als Unterweltsgott dem chthonischen Wesen des Drachen verwandt war. — Eine Quelle (Schol. Soph. Antig. 117) nennt als Mutter die Erinys Tilphossa, was mehreren Mythologen zu einer Reihe sehr künstlicher Combinationen Anlass gegeben hat. Die Sache ist aber einfach die, dass die Erinys auf die für die Tödtung des Drachen zu leistende Mordsühne hindeutet, während der Name *Τιλφωσσα*, an sich die Benennung einer Quelle in Böotien, nur eine Variation der *Ἀρεία κρήνη* ist, welche der Drache angeblich bewacht haben soll.

[2]) Heyne Obss. Apoll. p. 225.

[3]) Vgl. Ares S. 37. 52. 59.

nämlich der Stammesgott oder der Stammesheros sich an dem Acte, der die Autochthonen ins Leben ruft, betheiligt [1]). Selbst dass die Zähne des Drachen als Same dienen, muss aus diesem Gesichtspunct betrachtet werden, da der Drache doch nur eine symbolische Gestalt des Gottes selbst ist. Allein warum steigen die Männer bewaffnet aus dem Erdboden? Warum gerathen sie mit einander in Kampf und tödten sich zum grössten Theile? Auch werden wir, wenn wir einen vergleichenden Blick auf den stammverwandten Jasonischen Mythus werfen, erkennen, dass ein Act, der doch auch von Kadmos vollzogen sein muss und nach andern Quellen wirklich vollzogen ist [2]), in dem Apollodorischen Bericht ungebührlich in den Hintergrund gedrängt ist, nämlich das Pflügen des Ackers, in welchen die Zähne des Drachen gesäet werden sollen. Es scheint mir nun, dass wir in diesen Puncten prototypische Andeutungen alter Festgebräuche zu sehen haben. Was zunächst das Pflügen des Gottes anbetrifft, so wird es nicht schwer zu fassen sein, dass ein Ackerbau treibender Stamm, wie der unsrige ohne Zweifel gewesen ist, da ja die ihm angehörige Göttin Demeter zu allen Zeiten als Göttin des Ackerbaues gegolten hat, wenn er im Frühling die wiederkehrende zeugerische Wirksamkeit seiner Gottheit festlich beging, auch das jetzt beginnende Pflügen des Ackers mit einem religiösen Act einzuweihen sich gedrungen fühlte, was kaum auf würdigere und erhebendere Weise geschehen konnte, als wenn der Stellvertreter des Gottes bei dem Feste selbst mit einem heiligen Pfluge die ersten Furchen zog und den ersten Samen ausstreute [3]). War nun diese Festhandlung, wie natür-

---

1) Vgl. I. S. 79. 261.

2) Ovid. Met. III, 102. Hyg. f. 178.

3) Auch in Attika hatte man heilige Pflüge, welche unter

lich, allmählich auch in den Mythus übergegangen, so fand der vorhin erklärte Autochthonenmythus hier um so leichter Gelegenheit sich anzufügen, da die Griechen die Worte ἀροῦν und σπείρειν gern auch bildlich von der Zeugung des Menschen gebrauchten. Steckt also in dem Pflügen und Säen ein prototypischer Act, so liegt es nicht fern, auch den Kampf der bewaffneten Männer unter einander aus gleichem Gesichtspuncte zu erklären. Wie nämlich bei den Achäern dem getödteten olympischen Gotte zu Ehren Wettkämpfe gefeiert wurden, so scheint auch in unserm Falle, da ja die Tödtung (des unterweltlichen Gottes, des Drachen) hier wie dort als ein Sühne erfordernder Mord betrachtet wurde, ebenfalls eine gleiche Leichenfeier durch Kampfspiele kein unangemessener Act zu sein, um so weniger als man gewis nichts versäumt haben wird, um sich mit dem augenblicklich zwar überwundenen, aber dennoch nicht für immer vernichteten Beherrscher der Unterwelt auf einen guten Fuss zu stellen. Die Andeutung dieses Cultusgebrauchs im Mythus ist allerdings durch das Eindringen des Autochthonenmythus gerade an dieser Stelle sehr verunstaltet; doch scheint noch durchzuklingen, dass die Spiele nicht den harmlosen Character hatten, der den Griechischen Wettkämpfen sonst eigen zu sein pflegt, sondern dass, ähnlich den Römischen Gladiatorenspielen, ein ernsthafter, blutiger Kampf stattfinden mochte, bei welchen der grösste Theil der Theilnehmer

---

religiösen Gebräuchen das Signal zur Aussaat gaben. Preller Gr. Myth. I. S. 136. Der eine wurde auf dem Rarischen Felde bei Eleusis gehalten, wo man auch einen Altar und eine Tenne des Triptolemos zeigte. Paus. I, 38, 6. Man darf wohl vermuthen, dass hier ein Rest des oben besprochenen Cultusgebrauchs vorliegt.

ums Leben kam — eine Art Menschenopfer zur Versöhnung der grollenden Macht der Unterwelt.

§. 9.

Jason.

Jason ist der Held der Argonautensage. Dass diese Sage von geringern und einfachern Anfängen aus durch Einwirkung historischer Verhältnisse, namentlich durch Beziehungen auf Coloniegründungen aus theilweise ziemlich später Zeit allmählich sich erweitert hat, ist schon von O. Müller in seiner Schrift über Orchomenos hinlänglich erwiesen. Ohne Zweifel sind auch die Dichter, welche schon frühzeitig diesen fruchtbaren Stoff in die Hände genommen haben, auf die Erweiterung desselben vielfach ausgegangen. Ihnen namentlich muss es zugeschrieben werden, wenn der πεντηκόντορος zu Liebe, auf welcher die Fahrt unternommen sein soll, Heroen der verschiedenartigsten Landschaften und Stämme herangezogen sind, um die Bemannung auf die Zahl funfzig zu bringen. Scheiden sich auch nun diese spätern Zuthaten für einen unbefangenen Blick ohne Schwierigkeit und wie von selbst aus, so darf doch die alsdann zurückbleibende Masse auch noch nicht als ein einheitlicher Mythus betrachtet werden. Denn gerade in der Umgegend von Jolkos haben sich, wie ich schon früher gezeigt habe, verschiedene Stämme nach einander und durch einander niedergelassen, und ein jeder von ihnen hat durch historische oder religiöse Mythenelemente zur Erweiteruug des Sagenkreises beigetragen. So haben wir schon oben S. 159 gezeigt, dass die um Athamas und den Cult des Zeus Laphystios sich drehenden Data nicht, wie O. Müller meinte, den Kern des Ganzen

ausmachen, sondern der Religion der Achäer entstammen und erst mit dem Vordringen dieses Stammes in die Gegend von Phthia und Jolkos dem bereits vorhandenen Mythus zugefügt sind, und zwar nur äusserlich als eine Art Vorgeschichte des Argonautenzugs, so dass sie leicht abgelöst werden konnten.

Unter den Stämmen, die vor den Achäern in dieser Gegend mächtig gewesen sind, treten zwei aus der mythischen Ueberlieferung sehr kenntlich hervor, die Minyer und die Aeoler. Jene, nach deren Namen sogar die Argonauten selbst oft Minyer genannt werden, sind repräsentirt in der Person des Pelias, welcher zugleich als eine heroische Metamorphose des Poseidon, des Gottes der seefahrenden Minyer von uns nachgewiesen ist[1]; diese haben zum Hauptrepräsentanten den Heros Kretheus, den Sohn des Aiolos und angeblichen Gründer von Jolkos[2]. Dass aber weder die Minyer noch die Aeoler Anspruch darauf machen können, den Haupthelden Jason den ihrigen zu nennen, das leuchtet aus der bereits oben S. 265 hervorgehobenen nahen Verwandtschaft seines Mythus mit dem des Kadmos hervor, auf Grund deren wir ihn für einen Hermesheros haben erklären müssen. Die Analyse der ihn betreffenden mythischen Tradition wird dies bestätigen. Diese lautet, unter Ausscheidung aller derjenigen Bestandtheile der Argonautensage, die nicht um die Person des Jason selbst sich drehen, nach Apollodor folgendermassen:

Αἴσονος δὲ τοῦ Κρηθέως καὶ Πολυμήδης τῆς Αὐτολύκου Ἰάσων. οὗτος ᾤκει ἐν Ἰωλκῷ, τῆς δὲ Ἰωλκοῦ Πελίας ἐβασίλευσε μετὰ Κρηθέα. ᾧ χρωμένῳ περὶ τῆς βασιλείας ἐθέσπισεν ὁ θεὸς, τὸν μονοσάνδαλον φυλάξα-

[1]) Vgl. I. S. 145.

[2]) Apollod. I, 9, 11.

σθαι. τὸ μὲν οὖν πρῶτον ἠγνόει τὸν χρησμόν, αὖθις δὲ ὕστερον αὐτὸν ἔγνω. τελῶν γὰρ ἐπὶ τῇ θαλάσσῃ Ποσειδῶνι θυσίαν ἄλλους τε πολλοὺς ἐπὶ ταύτῃ καὶ τὸν Ἰάσονα μετεπέμψατο. ὁ δὲ πόθῳ γεωργίας ἐν τοῖς χωρίοις διατελῶν ἔσπευσεν ἐπὶ τὴν θυσίαν. διαβαίνων δὲ ποταμὸν Ἄναυρον ἐξῆλθε μονοσάνδαλος τὸ ἕτερον ἀπολέσας ἐν τῷ ῥείθρῳ πέδιλον. θεασάμενος δὲ Πελίας αὐτὸν καὶ τὸν χρησμὸν συμβαλὼν ἠρώτα προσελθών, τί ἂν ἐποίησεν ἐξουσίαν ἔχων, εἰ λόγιον ἦν αὐτῷ πρός τινος φονευθήσεσθαι τῶν πολιτῶν; ὁ δὲ εἴτε ἐπελθὸν ἄλλως εἴτε διὰ μῆνιν Ἥρας, ἵν' ἔλθοι κακὸν Μήδεια Πελίᾳ, τὴν γὰρ Ἥραν οὐκ ἐτίμα, τὸ χρυσόμαλλον δέρας, ἔφη, προσέταττον ἂν φέρειν αὐτῷ. τοῦτο Πελίας ἀκούσας ἐπὶ τὸ δέρας ἐλθεῖν ἐκέλευσεν αὐτόν. τοῦτο ἐν Κόλχοις ἦν ἐν Ἄρεος ἄλσει κρεμάμενον ἐκ δρυός, ἐφρουρεῖτο δὲ ὑπὸ δράκοντος ἀΰπνου.

Ἐπὶ τοῦτο πεμπόμενος Ἰάσων Ἄργον παρεκάλεσε τὸν Φρίξου· κἀκεῖνος Ἀθηνᾶς ὑποθεμένης πεντηκόντορον ναῦν κατεσκεύασε τὴν προσαγορευθεῖσαν ἀπὸ τοῦ κατασκευάσαντος Ἀργώ· κατὰ δὲ τὴν πρῴραν ἐνήρμοσεν Ἀθηνᾶ φωνῆεν φηγοῦ τῆς Δωδωνίδος ξύλον· ὡς δὲ ἡ ναῦς κατεσκευάσθη [καὶ] χρωμένῳ ὁ θεὸς αὐτῷ πλεῖν ἐπέτρεψε συναθροίσαντι τοὺς ἀρίστους τῆς Ἑλλάδος.

(Folgen die Namen der Theilnehmer und die Abenteuer auf der Hinfahrt, unter denen nur mit einem Worte zu erwähnen ist die Landung auf Lemnos, wo die Argonauten sich zu den von ihren Männern verlassenen Lemnierinnen gesellen, Jason mit der Königin Hypsipyle zwei Söhne erzeugt. Apoll. I, 9, 17.)

Παραπλεύσαντες δὲ Θερμώδοντα καὶ Καύκασον ἐπὶ Φᾶσιν ποταμὸν ἦλθον. οὗτος τῆς Κολχικῆς ἐστι γῆς· καθορμισθείσης δὲ τῆς νηὸς ἦκε καὶ πρὸς Αἰήτην Ἰάσων καὶ τὰ ἐπιταγέντα ὑπὸ Πελίου λέγων παρεκάλει δοῦναι τὸ δέρας αὐτῷ· ὁ δὲ δώσειν ὑπέσχετο, ἐὰν τοὺς χαλκο-

πόδας ταύρους μόνος καταζεύξῃ. ἦσαν δὲ ἄγριοι παὶ αὐτῷ οὗτοι ταῦροι δύο μεγέθει διαφέροντες, δῶρον Ἡφαίστου, οἱ χαλκοῦς μὲν εἶχον πόδας, πῦρ δὲ ἐκ στομάτων ἐφύσων. τούτους αὐτῷ ζεύξαντι ἐπετάσσετο σπείρειν [1]) δράκοντος ὀδόντας· εἶχε γὰρ λαβὼν παρ᾽ Ἀθηνᾶς τοὺς ἡμισεῖς ὧν Κάδμος ἔσπειρεν ἐν Θήβαις [2]). ἀποροῦντος δὲ τοῦ Ἰάσονος πῶς ἂν δύναιτο τοὺς ταύρους καταζεῦξαι, Μήδεια αὐτοῦ ἔρωτα ἴσχει. ἦν δὲ αὕτη θυγάτηρ Αἰήτου καὶ Ἰδυίας τῆς Ὠκεανοῦ, φαρμακίς. δεδοικυῖα δὲ μὴ πρὸς τῶν ταύρων διαφθαρῇ, κρύφα τοῦ πατρὸς συνεργήσειν αὐτῷ πρὸς τὴν κατάζευξιν τῶν ταύρων ἐπηγγείλατο, καὶ τὸ δέρας ἐγχειριεῖν, ἐὰν ὁμόσῃ αὐτὴν ἕξειν γυναῖκα καὶ εἰς Ἑλλάδα συμπλοῦν ἀγάγηται. ὁμόσαντος δὲ Ἰάσονος φάρμακον δίδωσιν, ᾧ καταζευγνύναι μέλλοντα τοὺς ταύρους ἐκέλευσε χρῖσαι τήν τε ἀσπίδα καὶ τὸ δόρυ καὶ τὸ σῶμα· τούτῳ γὰρ χρισθέντα, ἔφη, πρὸς μίαν ἡμέραν μήτε ἂν ὑπὸ πυρὸς ἀδικηθήσεσθαι μήτε ὑπὸ σιδήρου. ἐδήλωσε δὲ αὐτῷ σπειρομένων τῶν ὀδόντων ἐκ γῆς ἄνδρας μέλλειν ἀναδύεσθαι ἐπ᾽ αὐτὸν καθωπλισμένους, οὓς, ἔλεγεν, ἐπειδὰν ἀθρόως θεάσηται, βάλλειν εἰς μέσον λίθους ἄποθεν, ὅταν δὲ ὑπὲρ τούτου μάχωνται πρὸς ἀλλήλους, τότε κτείνειν αὐτούς. Ἰάσων δὲ τοῦτο ἀκούσας καὶ χρισάμενος τῷ φαρμάκῳ, παραγενόμενος εἰς τὸ τοῦ νεὼ ἄλσος ἐμάστευε τοὺς ταύρους καὶ σὺν πολλῷ πυρὶ ὁρμήσαντας αὐτοὺς κατέζευξε. σπείροντος δὲ αὐτοῦ τοὺς ὀδόντας ἀνέτελλον ἐκ τῆς γῆς ἄνδρες ἔνοπλοι· ὁ δὲ ὅπου πλείονας ἑώρα βάλλων ἀφανεῖς λίθους πρὸς αὐτοὺς μαχομένους πρὸς ἀλλήλους προειὼν

---

[1]) Natürlich nachdem er mit den Stieren den Acker gepflügt hat, sonst hat das Anschirren derselben und das Säen gar keinen Sinn. Hyg. f. 23.berichtet auch das Pflügen ausdrücklich.

[2]) Es wird sich unten zeigen, wodurch es nöthig geworden war, hier den Kadmeischen Mythus heranzuziehen.

ἀνῄρει· καὶ καταζευγνυμένων τῶν ταύρων οὐκ ἐδίδου τὸ δέρας Αἰήτης· ἐβούλετο δὲ τήν τε Ἀργὼ καταφλέξαι καὶ κτεῖναι τοὺς ἐμπλέοντας. φθάσασα δὲ Μήδεια τὸν Ἰάσονα νυκτὸς ἐπὶ τὸ δέρας ἦγαγε· καὶ τὸν φυλάσσοντα δράκοντα κατακοιμίσασα τοῖς φαρμάκοις μετὰ Ἰάσονος ἔχουσα τὸ δέρας ἐπὶ τὴν Ἀργὼ παρεγένετο. συνείπετο δὲ αὐτῇ καὶ ὁ ἀδελφὸς Ἄψυρτος. οἱ δὲ νυκτὸς μετὰ τούτων ἀνήχθησαν [1]).

Die Abenteuer der Rückfahrt sind ebenfalls ohne Bedeutung für unsere gegenwärtige Untersuchung. Doch mag kurz erwähnt werden, dass nach Apollodor Pelias, sobald er die Rückkehr der Argonauten vernimmt, den Vater des Jason, Aison, tödten will, der es aber vorzieht sich selbst das Leben zu nehmen. Den Tod des Aison zu rächen übernimmt Medeia, indem sie die Töchter des Pelias verleitet, ihren Vater zum Zweck der Verjüngung zu zerhacken und zu kochen. Zur Strafe dafür werden Medeia und Jason aus Jolkos vertrieben und wandern nach Korinth [2]).

Apollodor's Bericht, obwohl übrigens so zuverlässig, dass eine Vergleichung anderer Quellen überflüssig ist, bedarf doch in einem Puncte nicht sowohl einer Berichtigung als einer Ergänzung. Nach Pindar nämlich hat Pelias dem Aison die diesem als Nachkommen des Aiolos gebührende Herrschaft entrissen, und Jason, der bei dem Kentauren Cheiron erzogen ist, kommt von der Höhe des Gebirges Pelion herab, um sein Recht zu fordern, welches Pelias ihm zu überlassen verspricht, wenn er (die Seele des Phrixos und) das goldene Vliess hole [3]). Es liegt darin eigentlich kein Widerspruch mit Apollodor,

[1]) Apollod. I, 9, 16. 23.

[2]) Apollod. I, 9, 27. Nur diese letzte Angabe hat mythologischen Werth.

[3]) Pind. Pyth. IV, 71 ff.

da ja auch dieser berichtet, dass Pelias nach Kretheus König geworden sei, also offenbar den Sohn des Kretheus, Aison, als den legitimen Herrscher betrachten muss.

Der Kritik ist in einem Puncte schon von O. Müller genügend vorgearbeitet, insofern dieser gezeigt hat, dass Kolchis erst dann das Ziel der Fahrt geworden ist, als man durch Milesische Seefahrten diesen Ort als äussersten Landwinkel und Ostgrenze des Pontos aufgefunden hatte, ursprünglich aber ein rein mythisches Aia, wo der König Aietes herrschte, genannt war [1]). Damit stimmt, dass der Dichter Mimnermos „die Stadt des Aietes" an den Rand des Okeanos versetzt [2]), und in der Odyssee eine Insel *Αἰαίη* erscheint, auf welcher Kirke, die Schwester des Aietes, haust.

Es gilt nun zunächst, die historischen Verhältnisse der Stämme in Jolkos, welche auf die Gestaltung des Mythus Einfluss geübt haben, näher zn bestimmen. Es sind ihrer, wie oben schon gezeigt ist, drei: Aeoler, repräsentirt durch Kretheus, Minyer, repräsentirt durch Pelias, und der durch Jason repräsentirte Stamm, welchen wir auch hier den altargivischen nennen wollen, indem wir uns vorbehalten, diese Benennung weiter unten zu rechtfertigen. Nun ist nach den Angaben unsers Mythus Kretheus der erste König, auf ihn folgt Aison, der Vater des Jason, und auf diesen Pelias als Usurpator. Demnach scheint es, als müssten die Aeoler als die ältesten Inhaber von Jolkos gelten; diesen wären dann die Argiver gefolgt und diesen wieder die Minyer. Diese Reihenfolge ist aber nicht die richtige. Vielmehr

---

1) Orchom. S. 274. Strab. I. p. 20 hat bloss den Namen *Αἶα*. Herod. I, 2. VII, 193 redet von einer *Αἶα Κολχίς*.

2) Strab. I, p. 47.

sind die Aeoler unter diesen drei Stämmen zuletzt in den Besitz von Jolkos gekommen; denn sie waren noch die Herren der Stadt, als dieselbe von den Achäern erobert wurde [1]). Dass in der Tradition die Sache sich anders gestaltet hat, ist psychologisch leicht erklärlich; denn nicht die verdrängten oder unterworfenen Bewohner sind die Träger der Tradition, sondern die siegreichen neuen Herren, und für diese ist es zumal nach längerm Besitze undenkbar, dass nicht sie, sondern ein anderer Stamm, auf dessen unterworfene Reste sie mit stolzer Verachtung herabzublicken gewohnt sind, einst an derselben Stätte geherrscht haben sollte. Wie nun dieses psychologische Motiv in zahlreichen Fällen dahin geführt hat, dass man den erobernd vordringenden Stamm als einen in seine angebliche Urheimat zurückkehrenden auffasste und darstellte — was wir das Gesetz der Rückwanderung oder Doppelwanderung genannt haben [2]) — so hat es hier die Version hervorgerufen, Kretheus, der Repräsentant der Aeoler, sei der Erbauer und erste König von Jolkos gewesen. Dasselbe Motiv hat aber auch das Verhältnis des Aison und Jason zu Pelias bestimmt. Aison ist angeblich der legitime Herrscher, von Pelias entthront, und Jason kommt, um diesem die usurpirte Herrschaft zu entreissen. Darin erkennen wir deutlich das oben erwähnte mythische Gesetz der Rückwanderung, und es ergibt sich also ganz klar, dass umgekehrt der durch Pelias repräsentirte Stamm der Minyer durch den altargivischen Stamm im Besitz von Jolkos abgelöst ist [3]).

---

[1]) Das Nähere darüber s. I. S. 224.

[2]) Vgl. darüber I. S. 28 ff. Doch sind weiterhin noch zahlreiche andere Beispiele dafür nachgewiesen.

[3]) Es darf dabei nicht irre machen, dass Aison sein Anrecht auf die Abstammung von Aiolos gründet. Das ist nur eine noth-

Die Reihenfolge der Stämme ist also diese: Auf die Minyer folgen die Altargiver, auf diese die Aeoler.

Nun war aber Jolkos eine Seestadt, die Minyer ein seefahrendes Volk. Nichts ist also natürlicher, als dass auch ihre Nachsiedler, als sie in der neuen Heimat mit den Resten jener zu verschmelzen anfingen, ebenfalls mit dem Seewesen sich vertraut machten, und in Folge davon der Heros derselben, ein *ναύτης* und Führer von Seeexpeditionen wurde, ein Character, welcher dem stammverwandten Kadmos gänzlich abgeht. Die nächste Aufgabe der neuen Herren war aber, wie so oft in ähnlichen Fällen, die Ueberführung der in der Heimat nicht mehr Platz findenden ältern Bevölkerung in überseeische Wohnsitze, und so sehen wir denn in der That eine Ansiedelung Minyeischen Volks auf der Insel Lemnos entstehen, bei welcher Jason als *ἥρως κτίστης* fungirt; denn dass dieses der Sinn der Landung und des Aufenthalts der Argonauten auf Lemnos ist, hat schon O. Müller bewiesen [1]). Der mythische Ausdruck für diese Coloniegründung bildet indessen nur eine Episode der grossen Seefahrt, in deren Rahmen alle die mythischen Thaten und Abenteuer gefasst werden, welche der Held als Repräsentant des altargivischen Gottes zu bestehen hatte. Diese Aenderung war im Grunde nicht gross,

---

wendige Consequenz jener Version, welche Kretheus zum ersten König von Jolkos gemacht hat.

[1]) Orchom. S. 300 ff. Später von Tyrrhenern vertrieben wanderten diese Lemnischen Minyer nach Lakonien, von da nach Thera und endlich nach Kyrene. Wie lebendig noch die Kyrenäischen Nachkommen ihre Urheimat in der Erinnerung hatten, kann unter andern auch die vierte Pythische Ode Pindar's zeigen, in welcher der Dichter, um den Battiaden Arkesilas zu feiern, mit grosser Lebhaftigkeit und Ausführlichkeit auf die alten Traditionen des Ursitzes zurückgeht.

denn eine Wanderung und ein Ausziehen in die Fremde kannte, wie die Geschichte des Kadmos beweist, auch der ursprüngliche religiöse Mythus schon.

Hat also die Verschmelzung des altargivischen Stammes mit den Minyern im Grunde keinen weitern Einfluss geübt, als dass dadurch die Abenteuer des Helden vom Lande auf die See verlegt sind, so sind dagegen durch den Hinzutritt des Aeolischen Stammes Elemente in den Mythus eingedrungen, welche den ganzen Zusammenhang desselben bedeutend gestört haben. Diese fremdartigen Elemente werden durch Vergleichung mit dem Kadmeischen Mythus sofort kenntlich. Von Aia und Aietes, von dem goldenen Vliess weiss dieser nichts, auch die Zauberin Medeia, die Tochter des Aietes ist ihm fremd, obwohl auch er eine weibliche Figur, mit welcher der Held sich schliesslich vermählt, aufzuweisen hat und für seinen ganzen Zusammenhang auch gar nicht entbehren kann. Wenn wir nun alle diese Elemente des Jasonischen Mythus als Aeolisch bezeichnen, so berechtigen uns zu dieser Meinung zwar im Allgemeinen schon die vorhin dargeleten historischen Verhältnisse in Jolkos, aber dieselbe bedarf doch wohl noch einer nähern Begründung.

Hinsichtlich der Medeia ergibt sich Aeolischer Ursprung aus ihrem Verhältnisse zu der Göttin Hera, als deren Heroine sie schon längst erkannt ist [1]). Denn Hera ist von Haus aus die weibliche Gottheit des Aeolischen Stammes und erst durch die Verschmelzung dieses mit den Achäern zur Gemahlin des Zeus erhoben [2]). Das führt uns hier weiter auf einen Punct, den wir

---

1) O. Müller Orchom. S. 270. Prolegg. S. 116. Vgl. I. S. 292.

2) Vgl. I. S. 249 f.

früher schon einmal berührt haben. Es ist nämlich bei der Natur der Göttin Hera, welche auch noch in spätern Zeiten vorzugsweise als Ehegöttin gilt, und in deren Cult der s. g. ἱερὸς γάμος eine so bedeutende Rolle spielt, nicht wohl denkbar, dass sie allein ohne einen männlichen Gott in der Stammesreligion der Aeoler gestanden habe. Damals, als wir diese Schlussfolgerung zogen, haben wir uns begnügt, im Allgemeinen darauf hinzuweisen, dass die Reste der Aeolischen Mythologie sehr deutliches Zeugniss von der Existenz eines solchen männlichen Gottes ablegen, und unter anderm der Heros Herakles als Metamorphose desselben anzusehen sei [1]). Ob aber der Aeolische Gott anders als in heroischer Metamorphose erhalten sei, haben wir an jener Stelle noch unentschieden gelassen. Jetzt dagegen können wir schon geradezu den Gott Helios als den ehemaligen Aeolischen Stammesgott und Gemahl der Hera bezeichnen. Den vollen Beweis für diese Behauptung spätern Untersuchungen vorbehaltend [2]) begnügen wir uns hier dieselben im Ganzen und Grossen mit einigen Gründen zu stützen.

Dass Helios vor Alters noch etwas mehr bedeutet haben müsse, als die im Osten aufgehende und im Westen untergehende Sonne, zeigt die Verknüpfung desselben mit mehreren alten Heroensagen. Namentlich möchte wohl kein aufmerksamer Leser der Odyssee sich des Ge-

---

[1]) Vgl. oben S, 204 f.

[2]) Einen etymologischen Stützpunct will ich jedoch beiläufig noch erwähnen. Der Name Ἥλιος, Hom. ἠέλιος = ἠβέλιος, Kretisch ἀβέλιος entspricht genau dem Sanskr. sûrya (die Sonne) = savarya von Wurzel svar, glänzen (vgl. Benfey Orient und Occ. I. S. 286). Auf dieselbe Wurzel führt sich der Name Ἥρα zwanglos zurück, ähnlich wie ἥδομαι, ἑδύς auf Wurzel svad. Durch ihre Namen werden also Helios und Hera eben so als zusammengehöriges Götterpaar bezeichnet wie Ζεύς und Διώνη.

dankens erwehren können, dass hier alte, halbverschollene religiöse Vorstellungen, die den Gott sehr nahe berühren, im Hintergrunde liegen. Die Sonnentochter Kirke, die Rinder des Helios auf der Insel Thrinakia spielen hier eine eigenthümliche und mit den gewöhnlichen Vorstellungen von dem Wesen des Gottes nicht wohl zu vereinbarende Rolle, worauf schon O. Müller aufmerksam geworden ist [1]). Auch das muss auffallen, dass Helios trotz eines nicht unbedeutenden Cultes nicht der olympischen Götterfamilie angehört, sondern durch seinen Vater Hyperion, den angeblichen Titanen, nur in entferntere Verwandtschaft zu Zeus gestellt wird. Alle diese Umstände deuten darauf, dass der Gott aus einer früher bedeutendern und umfassendern Stellung durch Einwirkung historischer Verhältnisse verdrängt ist, und zwar schon zu einer Zeit, wo das polytheistische System, dessen Familienhaupt und Mittelpunct Zeus ist, noch nicht angefangen hatte sich zu bilden; denn sonst würde er, wie alle übrigen grossen Götter, als Bruder oder Sohn in die Familie des Zeus aufgenommen sein. Werden wir nun durch diese Thatsache im Allgemeinen auf den Zeitpunct verwiesen, wo die Achäer in Thessalien eindrangen und im Zusammenstoss mit den Aeolern der erste Schritt zur Bildung des polytheistischen Systems geschah [2]), so gibt sein nahes Verwandtschaftsverhältnis zu Medeia, der heroischen Repräsentantin der Hera, mit Bestimmtheit an die Hand, ihn der Aeolischen Stammesreligion zu vindiciren. Dazu stimmt, was wir über die Schicksale des Aeolischen Stammes aus früheren Ermittelungen wissen. Durch Zusammenstoss mit den Achäern

---

[1]) Prolegg. S. 348 ff. Was er indessen zur Lösung dieses „grossen Räthsels der Odyssee" beibringt, genügt nicht.

[2]) I. S. 249. 256.

wurde derselbe nämlich theils in Trümmer zersplittert, die sich an den verschiedensten Puncten Griechenlands ansiedelten, aber nirgends auf die Dauer selbständig zu erhalten vermochten, theils von den Achäern absorbirt. Unter solchen Umständen konnte wohl die Göttin des Stammes, von den Achäern recipirt und zu ehelicher Gemeinschaft mit dem Gotte Zeus verbunden, ihr altes Ansehen behaupten, der Gott jedoch, ohne den Halt einer geschlossenen Cultusgemeinde, musste mehr und mehr so zu sagen verkümmern und schliesslich fast zu der blossen Personification eines Himmelskörpers herabsinken. Denn namentlich in den männlichen Gottheiten concentrirt sich auch das politische Bewusstsein des Stammes dergestalt, dass mit dem Aufhören der politischen Selbständigkeit auch jene entweder ganz verschwinden oder nur in einer dürftigen Weise ihre Existenz fristen, was wir auch in Betreff des Gottes Hermes unten näher nachweisen werden und von dem Kaukonischen Gotte Hades bereits nachgewiesen haben.

So vorbereitet werden wir begreifen, dass wir auch in Aietes, dem Sohn des Helios, eine Figur der Aeolischen Religion zu erkennen haben. Seine Stellung in dieser ergibt sich aus der Beziehung seines Namens zu dem Namen seines Herrschaftsgebietes *Αἶα*. Dieser Name bezeichnet zwar an sich nichts Anderes, als das Appellativum *αἶα* oder *γαῖα*, *γῆ*; allein es ist früher von uns gezeigt, dass *γαῖα*, *γῆ* auch als Bezeichnung für die Unterwelt dient [1]), und wir werden um so weniger Bedenken tragen, das *Αἶα* der Argonautensage in diesem Sinne zu verstehen, da der Dichter Mimnermos dasselbe an den Rand des Okeanos versetzt, und die Heimat der Kirke, der Schwester des Aietes, die Insel *Αἰαίη*, die

[1]) oben S. 86.

doch offenbar mit jener Oertlichkeit eins ist, sich auch noch in der Darstellung der Odyssee sehr deutlich als die Unterwelt characterisirt [1]).

Was endlich das goldene Vliess anbetrifft, so wird zum Beweise, dass auch dieses räthselhafte Symbol der Aeolischen Religion entstammt, vor der Hand ausreichen, was oben S. 179 f. darüber gesagt ist.

Kehren wir nun zu dem Jasonischen Mythus selbst zurück, um zu sehen, welche Veränderungen der Zutritt jener Aeolischen Elemente in demselben gewirkt hat. Haben wir aus dem stammverwandten Kadmeischen Mythus gelernt, dass das Ziel der Wanderung des Helden die Auffindung der ihm bestimmten Braut und die Vermählung mit derselben ist, so ist hier jetzt das Holen des goldenen Vliesses zum Zweck der ganzen Fahrt geworden, und alles Andere, selbst die Vermählung mit der Heroine gestaltet sich nur als Mittel zur Erreichung dieses Zwecks. Das führt zunächst zu einer Umkehrung der Reihenfolge der Begebenheiten. Denn war dort die Tödtung des Drachen, in dessen Gewalt sich die Braut befindet, der erste und nothwendigste Act des Dramas, dem das Pflügen und das Säen der Drachenzähne in ganz ungezwungener Weise als zweiter Act folgt, so musste hier der zweite Act zum ersten werden; denn hätte Ja-

---

2) Ares S. 91 ff., wo freilich darin gefehlt ist, dass Kirke mit Hekate identificirt wird. Es zeigt sich vielmehr jetzt deutlich, dass die zauberkundige Göttin mit der φαρμακίς Medeia auf das Engste verwandt ist und folglich für die chthonische Gestalt der Hera gelten muss. — Ueber die symbolische Bezeichnung der Unterwelt als Insel s. oben S. 49. Dass gerade der Aeolischen Religion diese Anschauung sehr geläufig war, zeigt auch die jenseit des Okeanos, also im Reiche der Unterwelt gelegene Insel Erytheia, wo die Rinder des Helios neben den Rindern des Hades weiden. Apollod. II, 5, 10. vgl. Ares S. 98 ff.

son gleich den Kampf mit dem Drachen bestanden, so würde der Held mit der Beseitigung des hier zum Wächter des Vliesses gewordenen Ungethüms sofort in den Besitz des erstrebten Schatzes gekommen sein, und damit wäre ja seine ganze Aufgabe gelöst gewesen. Freilich führt nun diese Umkehrung des natürlichen Zusammenhangs zu einer Inconvenienz: die Zähne des Drachen müssen gesäet werden, ohne dass derselbe erschlagen ist. Da weiss sich aber der Mythus zu helfen, indem er die Göttin Athene gewissermassen als dea ex machina einschreiten lässt; sie hatte dem Aietes von den Zähnen des Kadmeischen Drachen die Hälfte gegeben, die sie aufbewahrt hatte — freilich ein Auskunftsmittel, das wohl erst von mythenkundigen Logographen ausgesonnen sein mag, um jene durch Zerrüttung des ursprünglichen Zusammenhangs entstandene Inconvenienz zu verwischen. War nun ferner die Auffindung der Heroine und die Vermählung mit ihr nicht mehr Zweck der Fahrt, so musste es motivirt werden, warum dennoch der Held die Vermählung mit ihr vollzieht. Dazu zeigte der Character der Aeolischen Heroine, die hier in die Stelle der altargivischen einrückte, den Weg. Sie war eine φαρμακίς gleich ihrer Doppelgängerin, der zauberkundigen Tochter des Helios auf der Insel Αἰαίη; als solche war sie im Stande dem Helden eine kräftige Helferin in allen seinen Nöthen zu sein, und zum Dank dafür vermählt er sich mit ihr. Es galt nun natürlich, den Werth ihres Beistandes so stark als möglich hervortreten zu lassen. Darum müssen die Stiere, die Jason anzuschirren hat, feuerschnaubende Ungethüme sein, die nur durch Zaubermittel unschädlich gemacht werden können [1]), und die Tödtung des Drachen, die ja auch, da

[1]) Es ist allerdings ersichtlich die Meinung des Mythus in

man in dem veränderten Zusammenhange seiner Zähne nicht mehr bedurfte, nicht mehr nothwendig zu sein schien, verwandelt sich in eine Einschläferung durch die φάρμακα der Medeia [1], was auch vollkommen genügte, um in den Besitz des Vliesses zu gelangen.

Dass in allen diesen Umwandelungen sich eben kein Verständnis des ursprünglichen Mythus kundgibt [2], ist einleuchtend, und es kann auch nicht erwartet werden, dass die Sieger sich die Mühe hätten geben sollen, in den Zusammenhang der religiösen Anschauungen des unterworfenen Stammes einzudringen. Dennoch zeigen sich in einigen Puncten Symptome eines gewissen Tactes, vor allem aber darin, dass das chthonische Symbol des altargivischen Mythus, der Drache, mit ebenfalls chthonischen Elementen des Aeolischen Mythus combinirt wird; denn Αἶα ist, wie wir gesehen haben, die Benennung der Unterwelt in der Aeolischen Religion. Dabei hat man die schon vorgefundene Verknüpfung des Drachen mit dem aus der Thrakischen Religion in den altargivi-

---

seiner traditionellen Fassung, dass Aietes die Anschirrung der Stiere und das Säen der Drachenzähne befiehlt, um dem Jason den Untergang zu bereiten, allein er sollte diesen wohl nicht durch die Stiere, sondern durch die aus der Saat aufspriessenden geharnischten Männer finden. Folglich ist der dem ursprünglichen Mythus ganz fremde und zu dessen Sinn auch gar nicht passende Zug, dass die anzuschirrenden Stiere wild, von ungewöhnlicher Grösse, erzfüssig und feuerschnaubend gewesen sein, nur hinzu gekommen, um der Medeia Gelegenheit zu geben, sich als φαρμακίς um Jason verdient zu machen.

1) Eur. Med. 482 berichtet freilich von einer Tödtung durch Medeia, indessen schwerlich auf Grund alter Ueberlieferung.

2) Auch darin nicht, dass Jason die aus der Drachensaat aufspriessenden Männer sämmtlich tödtet, wodurch ganz verwischt wird, dass dieselben die autochthonischen Urväter des Stammes sind, was der Kadmeische Mythus doch beibehalten hat.

schen Mythus hinübergenommenen Unterweltsgott Ares nicht beseitigt, sondern indem man den Drachen sammt dem Vliesse in den Hain des Ares versetzte, gewissermassen eine Unterwelt in die andere hineingestellt, ähnlich wie die Unterwelt der Achäischen Religion, der Tartaros, später zu einem gesonderten Raume der Hadesunterwelt geworden ist[1]). Sodann hat man auch mit gutem Grunde die Medeia zur Tochter des Aietes gemacht, während ihre Doppelgängerin Kirke die Schwester des Aietes ist. Denn sie vertritt hier ja die altargivische Göttin in ihrer bräutlichen Phase, welche in dem Kadmeischen Mythus als die Tochter des Unterweltsgottes (des Drachen oder des Ares) gilt.

Ueberblicken wir die Ergebnisse unserer Kritik noch einmal, so müssen wir allerdings gestehen, dass der Jasonische Mythus so mächtige Einwirkungen erlitten hat, dass wir ohne die Hülfe des glücklicherweise im Ganzen reiner erhaltenen Kadmeischen Mythus von jedem Versuche ihn zu entziffern hätten abstehen müssen. Trotzdem aber werden wir nach Wiederherstellung des ursprünglichen Zusammenhanges aus ihm einige Data gewinnen können, die der Kadmeische Mythus nicht so klar bietet. So hat der Jasonische Mythus in seinem Ausgangspuncte, wo der Aeolische Mythus noch nicht auf ihn einwirkt, einen Zug festgehalten, der dem Kadmeischen fehlt und nur aus dem Zusammenhange mit dem Eleusinischen Mythus von uns ergänzt ist. Jason weilt nämlich in seiner Kindheit in der Höhle des Cheiron und verlässt dieselbe erst, nachdem er zum Jüngling herangewachsen ist, um jetzt die ihm gebührende Herrschaft in Anspruch zu nehmen. Das Letztere ist aller-

[1]) Ein Wald als symbolische Bezeichnung der Unterwelt kommt in der Deutschen Mythologie öfter vor.

dings zwar zunächst in historischem Sinne zu verstehen (von der Eroberung von Jolkos durch den altargivischen Stamm), allein der historische Mythus verflicht sich hier mit dem religiösen. Denn die Höhle des Cheiron muss hier mit demselben Rechte wie in dem Mythus von Aktaion (oben S. 119) als Symbol der Unterwelt gefasst werden.

Ein anderer Punct, der für uns von nicht geringerem Interesse ist, lässt sich nicht darlegen, ohne dass wir uns für einen Augenblick von dem bisherigen Terrain unserer Untersuchungen entfernen.

Auf der Insel Kreta fällt uns ein weibliches Wesen in die Augen, welches durch seine Genealogie in einen unverkennbaren Zusammenhang mit dem Jolkischen Mythus tritt, Pasiphae, die Tochter des Helios, Schwester der Kirke und Gemahlin des Minos [1]). Das Verhältnis derselben zu Minos eröffnet uns eine weite Perspective, wenn wir den Namen dieses alten Seekönigs genauer betrachten. A. Kuhn leitet *Μίνως* und *Μινύας* aus derselben Grundform *Μανϝαντ* ab und bemerkt schliesslich: „Ob *Μίνως* und *Μινύας* sonstige Berührungspuncte darbieten, kann dabei ganz unerörtert bleiben, jedenfalls stehen die Formen beider Namen in naher Verwandtschaft zu einander“ [2]). Indem wir Kuhn's sprachliche Erklärung adoptiren, erkennen wir in Minos einen heroischen Repräsentanten eines in Kreta angesiedelten Zweigs der Minyer und finden dafür in dem Cultus eine sichere Bestätigung. Denn der Stammgott der Minyer

---

[1]) Apollod. I, 9, 1. III, 1, 2. Apoll. Rh. III, 999. 1076. 1107. Cic. N. D. III, 19. Hyg. fab. 40.

[2]) Beitr. zur vgl. Sprachf. herausgeg. v. A. Kuhn und A. Schleicher I. S. 369. Die Länge des ι in *Μίνως* erklärt Kuhn aus der Nachwirkung des Digamma.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

ist Poseidon, und denselben Gott verehrt auch Minos mit Gebet und Opfer und erhält durch ihn nach dem kinderlosen Tode des Asterion die Herrschaft über die Insel [1]) — eine Angabe, die um so mehr Beachtung verdient, da Minos gewöhnlich für einen Sohn des Zeus gilt, und man deshalb erwarten sollte, dass dieser und nicht Poseidon sein Schutzgott wäre. Repräsentirt aber Minos eine Ansiedelung Minyeischen Volks in Kreta, so möchte wohl seine Ehe mit der Heliostochter Pasiphae einen deutlichen Fingerzeig geben, dass dieselbe von Jolkos ausgegangen sein muss, zu einer Zeit, wo die Aeoler sich dieser Stadt bereits bemächtigt hatten; denn die Ehe ist ein häufig wiederkehrender symbolischer Ausdruck des historischen Mythus für die Verschmelzung zweier Völker oder Stämme [2]).

---

[1]) Apollod. III, 1, 3. II, 5, 7. Vgl. I. S. 311 ff.

[2]) Es scheint angemessen und auch für das Verständnis des hier in Frage kommenden Punctes erspriesslich, die Bevölkerungsverhältnisse der Insel Kreta, die wir schon bei verschiedenen Gelegenheiten haben berühren müssen, hier einmal in kurzer Uebersicht zusammen zu stellen. Alles, was die mythische Ueberlieferung davon zu berichten weiss, concentrirt sich mehr oder weniger in der Persönlichkeit des Minos, indem die später sich ansiedelnden Stämme den vorgefundenen Heros adoptiren. Die in Asterion repräsentirte Karische Bevölkerung, welche vor dem Beginn der Einwanderung die herrschende war, wird überwältigt durch eine von Jolkos ausgehende Colonie gemischten Volks, deren überwiegende Masse jedoch aus Minyern bestanden haben muss, da der Heros ἐπώνυμος dieses Stammes nicht nur im Mythos als der Nachfolger des Karischen Königs bezeichnet, sondern auch in andern Berichten als der Ueberwinder der Karier gefeiert wird. Diese Colonie fällt noch vor die Zeit der Thessalisch-Böotischen Wanderung. Nach dieser Zeit, als die aus Thessalien verdrängten Achäer die Kadmeer aus ihren Sitzen in Böotien aufstören, erfolgt jene Einwanderung Kadmeischen und Achäischen Volks, welche den Cult des Zeus und den Mythus

Nun wird von Pasiphae eine wunderliche Geschichte erzählt. Poseidon hatte auf das Gebet des Minos zum Beweise, dass diesem die Königsherrschaft von den Göttern bestimmt sei, einen Stier aus der Tiefe des Meeres emporsteigen lassen. Da Minos aber seinem Versprechen zuwider diesen Stier nicht geopfert, sondern in seine Heerde gesandt hatte, so flösste der darüber erzürnte Gott der Pasiphae eine unnatürliche Liebe zu dem Stiere ein. Um diese zu befriedigen, liess sie sich von Daidalos eine hohle Kuh aus Holz verfertigen, stieg in dieselbe und erreichte es so, dass der Stier sich mit ihr begattete. In Folge davon gebar sie den Minotauros, ein Ungeheuer mit Stierkopf und menschlichem Rumpfe [1]). So räthselhaft diese Geschichte auf den ersten Blick erscheint, so geht uns doch plötzlich ein Licht auf, wenn wir uns erinnern, dass in der altargivischen Religion die in ihrer olympischen Phase als Ehegatten verbundenen Gottheiten symbolisch als Stier und Kuh gefasst wurden. Denn halten wir dazu die wiederholt gemachte Beobachtung, dass die symbolische Thiergestalt der Götter, wenn

---

von Europa nach der Insel getragen hat. Den neuen Ankömmlingen gegenüber erhält sich der vorgefundene Heros zwar in seiner Stellung, muss sich aber gefallen lassen, Zeus und Europa als seine Eltern und den Achäischen Archegeten Deukalion als seinen Sohn anzunehmen. So war denn seine Stellung durch längere Tradition gefestigt genug, dass auch die Dorische Colonisation ihn anerkannte und die Dorischen Institutionen der Insel der Weisheit seiner Gesetzgebung zuschrieb. Ausserdem muss aber einmal eine Einwanderung aus Attika vor sich gegangen sein, durch welche die Sagen vom Labyrinth und Daidalos, einem Hephaistosheros, nach Kreta getragen sind. Ueber die Zeit dieser lässt sich indes nur soviel bestimmen, dass sie nach der Jolkischen Colonisation stattgefunden haben muss, da jene Mythen sich ebenfalls an Minos anschliessen.

[1]) Apollod., III, 1, 4.

dieselben in die menschliche Sphäre des Heroenthums hinabsteigen, beseitigt werden muss und nur andeutungsweise sich erhalten kann, so erkennen wir in der sich in eine künstliche Kuh einschliessenden und so mit dem Stier buhlenden Heroine Pasiphae die kuhgestaltige Göttin Io-Demeter, die mit dem stiergestaltigen Argos den ἱερὸς γάμος vollzieht. Es liegt also hier in der Ueberlieferung unmittelbar vor, was bei dem Argolischen Mythus erst durch die Kritik ermittelt werden musste, und wir gewinnen auch jetzt ein Verständnis dafür, dass in der Kuh, von welcher Kadmos, angeblich auf Weisung des Delphischen Orakels, sich zur Gründungsstätte von Theben leiten lässt, ebenfalls eine Hindeutung auf die ursprüngliche Kuhgestalt der Europa zu sehen ist. War nämlich ursprünglich in dem Mythus gesagt: Kadmos gelangt, indem er die kuhgestaltige Göttin sucht (ihr nachgeht), in die Gegend von Theben und gründet dort eine Stadt, so löste sich, nachdem durch die früher erläuterten Verhältnisse die Wendung in den Mythus gekommen war, dass Europa von Zeus nach Kreta entführt sei, die symbolische Kuhgestalt von der zur Heroine gewordenen Göttin ab und verselbständigte sich gewissermassen, ihre ursprüngliche Stelle im Mythus behauptend. Eine Bestätigung für diese Auffassung liegt in der sonst ganz unverständlichen Angabe, dass die Kuh durch mondförmige Flecken sich ausgezeichnet habe [1]). — Heisst nun die Demeterheroine Pasiphae Tochter des Helios und Schwester der Kirke und des Aietes, so ergibt sich daraus, dass wir in ihr die weibliche Figur zu sehen haben, welche in dem Jasonischen Mythus durch die Aeolische Heroine Medeia verdrängt ist. Dass in der Kretischen Colonie ein Element des altargivischen

[1]) Schol. Eur. Phoen. 638. Paus. IX, 12, 1. Hyg. f. 178.

Mythus sich erhielt, welches in Jolkos beseitigt wurde, ist leicht begreiflich, wenn wir erwägen, dass bei dieser Wanderung das in Jolkos fortdauernde Uebergewicht des Aeolischen Stammes über den altargivischen schon um deswillen nicht bestehen konnte, weil hier Minos d. h. der in Minos repräsentirte Minyeische Stamm an die Spitze trat, der dem Cultus des in der Heimat von den Aeolern unterdrückten Stammes kein Hindernis in den Weg gelegt haben wird [1]). Uebrigens bietet auch der nach Homer's und Hesiod's Angabe [2]) in Kreta *νειῷ ἐν τριπόλῳ* mit Demeter buhlende Jasion eine urkundliche Bestätigung, dass nicht Medeia, sondern die Demeterheroine Pasiphae die echte Gemahlin des Argonauten ist; denn die geringe Verschiedenheit der Namenbildung und die von Spätern [3]) behauptete Abstammung des Jasion von Zeus wird wohl Niemanden bewegen, den Argonau-

---

[1]) Es liegt, auch abgesehen von der Ehe des Minos mit der altargivischen Heroine Pasiphae, eine Andeutung von einer engen Verschmelzung des Minyeischen und altargivischen Volks in dieser Colonie vor. Denn der *Μινώταυρος* ist sprachlich = Minos in Stiergestalt; es ist also die Stiergestalt des altargivischen Gottes auf Minos übergegangen, ähnlich wie Zeus als Führer der Achäisch-Kadmeischen Colonie die Stiergestalt annimmt. Gegen diese Deutung spricht nicht die Rolle, welche der Minotauros als menschenfressendes Ungethüm im Labyrinth spielt. Denn mit dem Labyrinth setzt, wie oben S. 346 Anm. gezeigt ist, ein Attischer Mythus ein, der von Haus aus mit dem Minotauros nichts zu thun hat. Dass aber bei solchen durch Zutritt neuer Volkselemente bewirkten Veränderungen der Sinn der ältern Mythen oft wenig berücksichtigt wird, haben wir vorhin an der Jasonischen Drachensaat gesehen.

[2]) Hom. Od. V, 127. Hes. Theog. 969.

[3]) Homer gibt den Namen ohne irgend eine Bezeichnung der Abstammung, eben so Hesiod, der übrigens die Namensform *Ἰάσιος* bietet.

ten und den Buhlen der Demeter von einander zu trennen.

Es bleibt uns jetzt noch übrig, die Namen der sowohl in dem Jasonischen als in dem Kadmeischen Mythus vorkommenden Personen etymologisch zu erklären. Wir werden daraus neue Bestätigungen für Manches gewinnen.

Wir beginnen mit dem Namen *Ἰάσων*. O. Müller leitet denselben von *ἰάομαι* ab und erklärt demgemäss den Helden für einen heilenden Gott mit Beziehung auf das von ihm geholte Vliess, in dem er einen symbolischen Hort des Heils oder der Versöhnung erblickt [1]). Müssen wir schon nach Entfernung des Vliesses aus dem ursprünglichen Mythus diese Beziehung für unstatthaft erklären, so erhebt sich auch ein sprachliches Bedenken. Zwar an sich betrachtet scheint die Länge des *α* in der Namensform *Ἰάσων* die Müller'sche Etymologie zu empfehlen, wie *Ἰάσω*, die Tochter des Asklepios, unzweifelhaft von *ἰάομαι* benannt ist. Allein Müller selbst macht die Bemerkung, dass die Namensformen *Ἴασος*, *Ἰάσων*, *Ἰάσιος*, *Ἰασίων* von Ursprung einerlei sind und häufig mit einander verwechselt werden [2]). Wir müssen dem um so mehr beistimmen, da wir aus sachlichen Gründen eben erst den mit Demeter buhlenden *Ἰασίων* für identisch mit dem Argonauten erklärt und früher schon das *Ἴασον Ἄργος* in Zusammenhang mit dem Namen unsers Helden gebracht haben. Diese beiden Namen zeigen aber *ᾰ* [3]). Daraus ergibt sich, dass das lange *α* in der

---

[1]) Orchom. S. 265.

[2]) ebendas., vgl. Valken. zu Eur. Phoen. Schol. 152. p. 625.

[3]) *Ἰασίωνι* gemessen -⏑⏑-⏑ erscheint Hom. Od. V, 125; *Ἰασίῳ* gemessen -⏑⏑- Hes. Theog. 970; *Ἴασον* (*Ἄργος*) mit der Messung -⏑⏑ Homr. Od. XVIII, 246.

Namensform Ἰάσων nur als epische Dehnung gelten darf, die nothwendig war, weil die gehäuften Kürzen der Casus obliqui (z. B. Ἰάσονος) sich nicht in den Hexameter gefügt haben würden. Denselben Grund hat die Dehnung des ι in den verwandten Namensformen.

Nach Abweisung der Müller'schen Etymologie fühlen wir uns unwillkürlich durch das Mittelglied Ἴασον Ἄργος an die Argivische Heroine Ἰώ erinnert, die ja auch einen Ἴασος zum Vater hat. Sollte nicht der Name des Argonauten mit dem Namen dieser in Zusammenhang stehen? In der That liegt es sehr nahe, Ἴασος, Ἰάσων, Ἰασίων für nichts Anders als die männlichen Formen zu dem weiblichen Namen Ἰώ anzusehen, was sprachlich durchaus keine Schwierigkeiten macht. Denn wie z. B. der Name Ἵππασος von ἵππος in der Weise sich gebildet hat, dass das Suffix σο an die ältere Form ἵππα-ς angetreten ist, so dürfen wir auch als Mittelform zwischen Ἰώ und Ἴασος, Ἰάσων die Wortform ἰο-ς oder ἰα-ς ansetzen, ein einfach und regelrecht von der Wurzel *I* gebildetes Nomen. Eine schlagende Parallele dazu bieten die Namen Γόργασος und Γοργώ, die sich zu dem gebräuchlichen Adjectivum γοργός ganz eben so stellen, wie Ἴασος und Ἰώ zu dem von uns angesetzten ἰος.

Ἰάσων ist also der „Wanderer" und erweist sich durch diesen Namen einerseits als ein der Io entsprechendes Wesen, andererseits als eine echte Herosgestalt des Gottes Hermes, dessen Namen die gleiche Bedeutung hat [1]). Jenes gibt uns einen neuen Beleg für den innigen Zusammenhang des Jolkischen Mythus mit dem Argivischen, dieses einen festen Anhaltspunct für das genauere Verständnis des Namens Ἑρμῆς selbst. Denn

[1]) S. oben S. 272; vgl. auch den Heroennamen Keleos.

wie die „Wandlerin" Io von dem Kreislauf des Mondes, so muss ihr männlicher Homonyme von dem Kreislauf der Sonne benannt sein, eine Beziehung, die auch in den Wanderungen der Helden Kadmos und Jason einen symbolischen Ausdruck findet, obwohl diese Wanderungen innerhalb des Mythus eine besondere Motivirung erhalten [1]). Demnach ergibt sich die Identität des Hermes und Argos, die wir seiner Zeit auf mythologischem Wege erwiesen haben, auch aus den Namen, die beide den Sonnengott bezeichnen. Das führt uns noch auf einen andern Punct. Der Name Ἀργοναῦται soll von dem Namen des Schiffes Ἀργώ stammen, und dieses nach seinem Erbauer Argos, dem Sohne des Phrixos, benannt sein. Letzteres kennzeichnet sich sofort als einen etymologischen Mythus spätern Ursprungs, da Phrixos von Haus aus mit der Argonautensage nichts zu thun hat. Sollen wir aber das Erstere gelten lassen? Das hiesse der rein mythischen Fahrt den Character einer geschichtlichen Thatsache beilegen. Erwägen wir dagegen, dass eigentlich Jason der einzige Ἀργοναύτης ist, dass ferner bei der stammverwandten Bevölkerung in Argolis nicht nur der Doppelname Ἴασον Ἄργος als Ortsbezeichnung sich erhalten hat, sondern auch in dem Mythus vom Argostödter zwei Personen mit den Namen Ἴασος und Ἄργος in enger Verbindung vorkommen, so drängt sich uns die Ansicht auf, dass auch Jason ursprünglich noch den Namen Ἄργος geführt habe und deshalb, als seine Wanderung vom Lande auf die See verlegt wurde, Ἀργοναύτης d. h. Ἄργος der Schiffer genannt worden sei [2]). Bestätigt wird diese Ansicht durch

---

[1]) So sind auch die Wanderungen und Irrfahrten der Io-Demeter motivirt durch das Suchen nach dem geraubten Sohne.

[2]) Die Namenbildung ist dieselbe wie bei dem Μινώταυρος.

das räthselhafte *Πελασγικὸν Ἄργος* Homer's. Dieser Name, von den alten Geographen verschieden gedeutet, im Schiffskatalog irrthümlich für eine Stadt genommen, bezeichnet nach einer neuern Untersuchung einen Landstrich in Thessalien, wahrscheinlich die Dotische Ebene [1]). Liegt nun deutlich zu Tage, dass das *Ἄσσον Ἄργος* im Peloponnes seinen Doppelnamen von dem Gotte des altargivischen Stammes hatte, so werden wir kaum umhin können, dem Thessalischen Argos einen gleichen Ursprung beizulegen, oder mit andern Worten, auch die Thessalischen Stammverwandten nannten ihren Gott Argos und von diesem ihr Land mit dem gleichen Namen, sich selbst *Ἀργεῖοι*. Nach der Unterdrückung und Verdrängung dieses Stammes erhielt sich zwar der alte Name noch längere Zeit, verlor jedoch allmählich seine bestimmte geographische Beziehung.

Der Name der Heroine Pasiphae ist sprachlich sehr durchsichtig; die „Allen Leuchtende", kann aber nur auf den Mond bezogen werden. Derselben Beziehung verdankt auch die Kadmeische Heroine *Εὐρώπη*, die „Weitschauende", ihren Namen, den man auch um des willen nicht anders deuten darf, da die Mutter des Kadmos, *Τηλέφασσα*, die „Fernleuchtende", einen gleichbedeutenden Namen führt [2]). Nehmen wir den Namen *Ἰώ* hinzu, so ergibt sich, dass die Heroinen des altargivischen Stammes sämmtlich in ihren Namen die Beziehung auf den Mond ausdrücken. Das ist um so mehr zu beachten, da in den Mythen diese Beziehung nur

---

1) G. F. Unger, Philol. XXI, 1. S. 1 ff.

2) Nach andern Quellen führt die Mutter des Kadmos den Namen Argiope (Schol. Apoll. Rh III, 1185. Hyg. f. 6. 178. 179), worin nicht nur ebenfalls eine Beziehung auf den Mond zu liegen, sondern auch zugleich auf ihre Zusammengehörigkeit mit dem Gott Argos hingedeutet zu sein scheint.

sehr schwach angedeutet ist, und die Göttin Demeter weder in ihrem Namen noch in den später von ihr geltenden Vorstellungen etwas davon erkennen lässt.

Während die Namen aller andern Heroen und Heroinen in den altargivischen Mythen Namen tragen, durch welche sie als Repräsentanten der Gottheiten des Stammes deutlich bezeichnet werden, scheint Kadmos allein eine Ausnahme zu machen. Denn sprachlich von *καίνυμι*, Wurzel *καδ*, abzuleiten, hat sein Name eine Bedeutung, die sich etwa mit illustris, insignis übersetzen lässt, was wohl für einen Gott keine angemessene Bezeichnung sein möchte, jedenfalls eine specielle Beziehung auf den Sonnengott nicht enthält [1]). Wir werden es daher vorziehen, den Namen zunächst von dem Stamme zu verstehen, für dessen *ἥρως ἐπώνυμος* zu gelten Kadmos gegründete Ansprüche behält, wenn auch die Beziehungen auf die Geschichte des Kadmeischen Stammes in seinem Mythus gering sind und vor den Thaten des Gottes in den Hintergrund treten.

§. 10.

Die Religion des altargivischen Stammes.

Die Fragmente der Argivisch-Kadmeischen oder — wie wir, da der Name *Καδμεῖοι* nur ein Sondername des in Böotien angesiedelten Stammeszweiges ist, lieber sagen wollen — altargivischen Stammesmythen, deren Zusammengehörigkeit die gewöhnliche Ueberlieferung kaum ahnen liess, haben sich durch eine zwar scharf einschneidende, aber streng geregelte Kritik und Interpretation so eng an einander geschlossen, dass wir aus ihnen ein zusammenhängendes und klares Bild der Grund-

---

[1]) Die Deutung auf den *κόσμος* bedarf keiner Widerlegung.

züge der altargivischen Religion gewinnen können. Dieses auszuführen möchten aufmerksame Leser jetzt auch wohl ohne unsere Hülfe im Stande sein, indessen wollen wir doch zur Förderung des Verständnisses noch einmal den Inhalt der analysirten Mythen zusammenfassen, sodann den daraus sich ergebenden Character der altargivischen Gottheiten zu zeichnen und endlich die Formen des Cultus etwas näher zu bestimmen versuchen.

In dem Argolischen Mythus sehen wir die Gottheiten Argos und Io-Demeter in ihrer olympischen Phase d. h. als segenspendende Gottheiten der fruchtbaren Jahrszeit in fruchtbarer Ehe mit einander verbunden. Der männliche Gott wird zur Andeutung seiner zeugerischen Kraft symbolisch als Stier gefasst, die ihm zugesellte Göttin als Kuh, womit die nährende Kraft der Erde symbolisch bezeichnet ist. Die Göttin ist schwanger und sieht der Geburt eines Söhnleins entgegen, da naht der θέρος, der Zeitpunct, der nach dem unabänderlichen Gesetze der Natur ihrem ehelichen Zusammenleben mit dem zeugenden Stiergott ein Ende macht. Der chthonische Gott, dessen Herrschaft und Macht in der Natur jetzt beginnt, schleicht heran, tödtet den Ἄργος πανόπτης, den seine hundert Augen nicht gegen den listigen Feind schützen können, und entführt die Göttin, um sie selbst zu besitzen.

Damit ist der erste Act geschlossen. Beim Beginn des zweiten ist die Scenerie eine ganz andere geworden, und die Personen, obwohl dieselben wie in dem ersten Act, erscheinen so zu sagen in einem ganz veränderten Costüme und stehen in einem veränderten Verhältnisse zu einander. Die Göttin hat einen Sohn geboren, den zukünftigen olympischen Herrscher, der aber jetzt noch ein schwacher, hülfloser, der Pflege bedürftiger Knabe ist. Doch scheint der Unterweltsgott, der Vater des

Knaben und aufgedrungene Gemahl der Göttin, zu wissen, was für ein gefährlicher Gegner ihm in dem Sohne heranwächst. Er hat ihn also seiner Mutter entführt und ist mit ihm in die Unterwelt enteilt. Von gewaltigem Schmerze ergriffen macht sich die Göttin auf, ihr geraubtes Kind zu suchen, sie durchirrt die ganze Erde, aber auf der Oberwelt ist er nirgends zu finden. Endlich erräth oder erfährt sie, dass er in der Unterwelt weilt. Da entkleidet sie sich freiwillig ihrer hohen olympischen Schönheit; die Gestalt einer alten Frau annehmend, in schwarzes Gewand gehüllt, finster und schweigsam (d. h. selbst zu einem unterweltlichen Wesen geworden) weiss sie unerkannt in die Behausung des räuberischen Gemahls zu dringen und übernimmt dort als Dienerin die Pflege des geliebten Sohnes.

Abermals verändert sich die Scene und zugleich das Verhältnis der Personen zu einander beim Nahen des Frühlings. Der Knabe ist in der sorgsamen Pflege seiner Mutter zu einem kräftigen Jüngling erstarkt, er verlässt die Unterwelt, um sich in den Besitz seiner Herrschaft und der ihm bestimmten Gemahlin zu setzen. Die jugendliche Braut befindet sich aber in der Gewalt ihres Vaters, des gräulichen unterweltlichen Drachen; er muss sie aufsuchen und aus der Gewalt der Unterwelt befreien. Nach langer Wanderung findet er sie, bekämpft und erschlägt den Drachen und feiert dann seine Hochzeit mit der befreiten Braut. Der zeugende Stier und die nährende und gebärende Kuhgöttin haben sich wieder zusammengefunden.

Das sind im Wesentlichen die mythischen Formen, in welche der altargivische Stamm seine Vorstellungen von der Wirksamkeit seiner Gottheiten in dem wechselnden Kreislauf der Jahrszeiten gekleidet hatte. Ihre nahe Verwandtschaft mit den Ideen und Anschauungen der

Achäischen und auch der Kaukonischen Religion haben wir schon durch gelegentliche Vergleichungen einzelner Puncte bemerkbar gemacht. In der That ruhen die Gottheiten dieser Stämme nicht nur auf derselben physischen Grundlage, sondern es sind auch die an den Wechsel der Jahrszeiten sich anschliessenden Acte ihrer Thätigkeit und Veränderungen ihrer mythischen Gestalten in sehr ähnlichen Formen ausgeprägt. Doch ergibt eine genauere Vergleichung auch nicht unbedeutende Verschiedenheiten, namentlich in der Achäischen Religion. Diese kennt nämlich zwar auch eine Göttin als Gemahlin des Gottes, allein dieselbe bleibt bei allen Thaten und Leiden des Gottes völlig unbetheiligt, da sie nur zur Vertretung ethischer Interessen neben den Gott gestellt ist. Dagegen greift die altargivische Göttin überall tief in die Handlung ein, ist sogar der Mittelpunct derselben. Um sie zu entführen, erschlägt der Unterweltsgott ihren Gemahl, um sie zu gewinnen, zieht der junge olympische Gott aus, bekämpft und tödtet den Drachen; ja in dem Mittelact erscheint sie fast allein als die handelnde Person, das Motiv ihres Handelns, der Raub ihres Sohnes, bildet nur den Hintergrund der dramatischen Scene. Diese scharf hervortretende Eigenthümlichkeit der altargivischen Religion hängt mit einer andern eng zusammen, wodurch sie sich ebenfalls von der Achäischen Religion unterscheidet. Der Achäische Gott Zeus enthält weder in seinem Namen [1]) noch in seinen mythischen Handlungen eine Beziehung auf ein einzelnes physisches Phänomen oder einen bestimmten Naturkörper; die Achäische Göttin Dione ist sogar nur eine aus der Person des Gottes erwachsene und mythisch verselbständigte Persönlichkeit. Dagegen zeigt in der

[1]) Vgl. oben S. 187.

altargivischen Religion der Gott in klaren, gar nicht miszuverstehenden Andeutungen eine Beziehung auf die am Himmel leuchtende und dahinwandelnde Sonne (Ἄρ-γος Ἴασος, Ἄργος Ἑρμῆς d. h. der glänzend Wandelnde oder der wandelnd Glänzende) die Göttin nicht minder deutlich eine Beziehung auf den Mond und die Erde. Durch diese Anlehnung der Gottesidee an bestimmte, sichtbare Naturkörper gewinnt die Göttin eine viel festere und selbständigere Existenz als die Achäische Dione, ja auch als die Kaukonische Göttin, die, obwohl bei den physischen Acten des Gottes nicht unbetheiligt, doch in einer gewissen Passivität beharrt. Man würde freilich den Character der altargivischen Religion ganz falsch auffassen, wenn man annehmen wollte, dass Sonne, Mond und Erde von den Trägern derselben vergöttert worden seien. Dass daran nicht gedacht werden darf, zeigt die Thatsache, dass hauptsächlich nur die Namen von Eigenschaften entlehnt sind, welche jenen Naturkörpern anhaften, der Mythus dagegen, fast unbekümmert um diese Beziehung, wesentlich nur darauf ausgeht, die in dem Wechsel der Jahrszeiten wahrgenommenen Erscheinungen, in denen sich nach dem religiösen Glauben die Wirksamkeit der Gottheiten manifestirte, in einer für das mythische Bewusstsein nothwendigen und befriedigenden Weise zu dramatischen Acten zu verarbeiten, in denen den beiden Gottheiten die zu der jedesmaligen Situation oder zu der Idee des darzustellenden Actes passenden Rollen übertragen werden. Wir werden also auch für die Religion dieses Stammes festhalten müssen, was wir für die Achäische und die Kaukonische Religion nachgewiesen haben, dass in ihr keine Naturvergötterung zu finden ist, sondern dass auch hier die angeborene Gottesidee die eigentliche Substanz des göttlichen Wesens ausmacht, welches, in den Phänomenen der Natur thä-

tig geglaubt, diesen nur die besondern Formen seiner Erscheinung entlehnt. Dabei lässt sich freilich nicht verkennen, dass die altargivische Religion hierin einen Schritt weiter gegangen ist, als die Religionen der beiden genannten Stämme. Dafür gibt es indessen auch einen deutlich erkennbaren Grund. Es liegt nämlich klar zu Tage, dass die Altargiver ein Ackerbau treibender Stamm gewesen sind [1]). Für einen solchen war es aber, wie jeder aus Hesiod's und Virgil's Gedichten vom Landbau weiss, durchaus nothwendig, die Erscheinungen und Wanderungen der Himmelskörper scharf zu beobachten, um den rechten Zeitpunct zur Bestellung des Ackers, zur Aussaat uud zur Ernte nicht zu verfehlen. Darum fordert auch mit Recht die Göttin Demeter in Schiller's Eleusischem Fest von dem Ackerbauer, dass er

Ehre das Gesetz der Zeiten
Und der Monde heilgen Gang,
Welche still gemessen schreiten
In melodischem Gesang.

Auch konnte es ihm nicht entgehen, dass hauptsächlich die erwärmende Kraft der Sonnenstrahlen den Keim des Pflanzenlebens im Schoosse der Erde erweckt und zeitigt. Was ist also natürlicher, als dass diese schärfern Beobachtungen der Natur ihren Einfluss auf seine religiösen Anschauungen übten, so dass die Bewegung und die zeugende Kraft der Sonne in dem männlichen Gott, dessen Existenz und Wirksamkeit in dem Wechsel der Jahrszei-

---

[1]) Vgl. oben S. 326. Interessant ist hierfür auch die ausdrückliche Angabe Apollodor's, dass Jason *πόθῳ γεωργίας ἐν τοῖς χωρίοις* sich aufgehalten habe. Vgl. auch die Worte des Pherecydes bei Schol. Pind. Pyth. IV, 133: *ἔτυχε ἀροτρεύων ἐγγὺς τοῦ Ἀνάυρου ποταμοῦ*. Aehnlich haben wir auch in dem Mythus des Peleus eine beiläufige Andeutung gefunden, dass die alten Achäer vorzugsweise von der Jagd lebten. I. S. 227.

ten der von den Vorfahren ererbte religiöse Glaube verbürgte, ihren Reflex fand, und dem entsprechend auch das Wesen der weiblichen Gottheit sich veränderte, indem sie ihre physische Farblosigkeit und Passivität aufgebend eine Beziehung auf die Wanderungen des Mondes und die nährende und gebärende Kraft der Erde in ihr Wesen aufnahm? Die festere und selbständigere Stellung der Göttin neben dem Gotte zeigt sich aber nicht bloss in dieser physischen Beziehung, sondern die Göttin greift auch, wie wir gesehen haben, in die Handlung des Mythus kräftig ein. Auch hierin glaube ich eine Folge der Lebensweise des Stammes erkennen zu müssen. So lange nämlich ein Stamm sich vorzugsweise mit Krieg, Jagd oder Viehzucht beschäftigt, wird die sociale Stellung des Weibes eine untergeordnete und gedrückte sein. Das lehrt nicht bloss die Geschichte und Ethnographie, sondern es ist auch in der Natur der Sache begründet. Bei jenen Beschäftigungen kann sich das Weib entweder gar nicht oder nur in untergeordneter Weise betheiligen, und darum muss bei solchen Stämmen das weibliche Geschlecht sich auch mit einer dienenden und untergeordneten Stellung begnügen. Der Uebergang zum Ackerbau ändert dies, der Mann hat jetzt an dem Weibe eine Gehülfin bei seiner Arbeit draussen und eine die eingesammelten Vorräthe ordnende und verarbeitende Wirthschafterin daheim; die Sclavin wird zur Hausfrau. So hat wohl bei keinem Volke des Alterthums die Frau eine ehrenvollere Stellnng als bei den Römern, bei welchen der Ackerbau der Nerv des socialen Lebens war. Diese höhere Stellung des Weibes nun, die wir auch bei den Altargivern als Folge ihrer Lebensweise voraussetzen müssen, fand in der Religion, welche stets ein getreues Spiegelbild der Culturverhältnisse ist, ihren Ausdruck dadurch, dass die Göttin des Stammes mit einer gewissen

Selbständigkeit des Wollens und Handelns dem Gotte gegenübertrat.

Es erhebt sich jetzt die Frage, ob und welche ethische Ideen in der altargivischen Religion enthalten gewesen sind. Nach einer früheren Bemerkung (S. 195) können wir nicht erwarten, dass davon in den alten Stammesmythen, die sich vorzugsweise mit dem physischen Wesen der Gottheiten beschäftigen, viel zu finden sein wird, ohne daraus schliessen zu dürfen, dass nicht vielleicht der Stamm in seiner Blütezeit schon eine reiche Fülle ethischer Ideen in seinem Herzen getragen und durch entsprechende Epitheta in das Wesen seiner Gottheiten aufgenommen habe. Doch fehlt es auch in den behandelten Mythen nicht an Elementen ethischen Gehalts.

Dahin gehört zunächst, dass die chthonische Seite der beiden Gottheiten offenbar keineswegs bloss die physische Beziehung auf die unfruchtbare Jahrszeit in sich enthält, sondern auch die Macht des Todes in der Menschenwelt mit umfasst. Der geraubte Knabe ist von der Oberwelt verschwunden, in die Unterwelt entführt, welche symbolisch als Höhle bezeichnet wird [1]). Um in diese Behausung einzudringen, verändert Demeter ihre Gestalt, sie ist alt, spricht nicht und lacht nicht, nimmt also Eigenschaften an, welche die Unterweltsgottheiten von den menschlichen Todten zu entlehnen pflegen. Beide Gottheiten erscheinen hier also als Beherrscher des Todtenreichs, wovon auch später, wie unten gezeigt werden soll, manche Nachklänge sich erhalten haben. Kräftiger tritt hervor, dass das Institut der Mordsühne unter den Schutz des Gottes gestellt war; denn er selbst

[1]) Vgl. was oben S. 343 über die Höhle des Cheiron gesagt ist, in welcher der Held Jason erzogen sein soll.

unterzieht sich dem, was das Gesetz dem Mörder auferlegte. Nicht minder deutlich erscheint der Gott als Schützer und Hort des Ackerbaus, denn er selbst führt im Frühling den heiligen Pflug; und dass an dieser Eigenschaft auch Demeter Theil hatte, beweist ihr späteres Wesen. Ferner darf auch wohl vermuthet werden, dass die Aufopferung und Liebe, mit welcher sich Demeter der Pflege ihres Sohnes Demophon widmet, und das wunderbare Gedeihen des Kindes nicht so sorgfältig im Mythus dargestellt sein würde, wenn nicht die Mütter des Stammes die Pflege und das Gedeihen ihrer eigenen Kinder der Fürsorge der Demeter als κουροτρόφος unterstellt geglaubt hätten. Endlich gibt auch die glänzende Feier des ἱερὸς γάμος, die einst auf der Burg Kadmeia mit einem ähnlichen Glanze begangen sein wird, wie die angeblich unter Betheiligung aller Götter gefeierte Hochzeit des Kadmos und der Harmonia, einige Gewähr dafür, dass die Heiligkeit der Ehe und die daraus von selbst resultirende Auffassung der Demeter als Ehegöttin dem Stamme nicht fremd war.

Damit haben wir wohl erschöpft, was sich über die religiösen Anschauungen des altargivischen Stammes aus den erhaltenen Mythen entnehmen lässt. Trotz der Dürftigkeit der Ueberlieferung lässt sich doch soviel deutlich erkennen, dass wir auch hier eine in sich geschlossene und für das religiöse Bedürfnis vollkommen ausreichende Religion vor uns haben. Denn die physische Wirksamkeit der beiden Gottheiten ist nicht auf vereinzelte Phänomene beschränkt, sondern umfasst alle im Kreislaufe des Jahrs eintretenden Veränderungen in der Natur, so weit sie für das practische Leben in Betracht kommen. Vermissen könnte man höchstens nur Beziehungen auf einzelne Witterungsphänomene, wie Donner und Blitz, Regen und Sturm. Allein theils haben uns die Achäi-

schen Mythen gezeigt, dass derartige Beziehungen entweder gar nicht berücksichtigt werden oder nur in schwachen Andeutungen vorkommen, theils liegt es auf der Hand, dass, so lange die altargivische Religion ihre Selbständigkeit behauptete, der den Kreislauf des Jahres beherrschende Gott sicherlich auch die dabei hervortretenden einzelnen Witterungsphänomene in seiner Macht gehabt haben wird. Die ethische Wirksamkeit erstreckt sich zwar, so weit wir sie überschauen können, nicht auf alle Interessen des politischen und socialen Lebens, die wir bei einem selbständigen Stamm voraussetzen müssen. Aber konnten sich denn die darauf bezüglichen Eigenschaften der Gottheiten erhalten, wenn diese Interessen selbst aufhörten, was mit dem Untergange des Stammes doch nothwendig eintreten musste? Höchstens nur dann, wenn andere Stämme den Cult aufnahmen und die fremden Gottheiten so neben ihre eigenen stellten, dass sie jenen die Fürsorge für solche Interessen überliessen, welche bis dahin in diesen keine oder keine genügende Vertretung gefunden hatten. Das ist denn auch bei Demeter der Fall gewesen, welche durch Anschluss an die Kaukonische Religion sich als Specialgöttin des Ackerbaues behauptet hat. Dagegen wäre es doch für einen fremden Stamm ganz unmöglich gewesen, den Gott Argos - Hermes z. B. als Kriegsgott oder Vorsteher des politischen Gemeinwesens — Eigenschaften, die er als Stammesgott unzweifelhaft einst besessen hat [1] — zu adoptiren, da der eigene Gott nothwendig für diese wichtigsten Interessen seiner Verehrer einstehen musste. Beherzigen wir nun noch obendrein, dass das Wesen jedes wahrhaften Gottes [2] gerade nach der ethi-

[1] In dem Hermes *πρόμαχος* der Tanagräer hat davon ein Rest sich erhalten, vgl. unten §. 13.

[2] Ich könnte auch sagen: jeder Stammesgottheit. Denn

schen Seite hin einer unbegrenzten Ausdehnung fähig ist (S. 68 f.), so werden wir uns die Lücken, die wir in dem ethischen Wesen unserer Gottheiten wahrnehmen, nicht bewegen, das Bedürfnis noch anderer Gottheiten neben ihnen in der altargivischen Religion anzunehmen.

Was nun die Formen des Cultes anbetrifft, so sind wir schon im Laufe unserer Untersuchungen wiederholt darauf aufmerksam geworden, dass den Acten des Mythus entsprechende Feste einst mit mimisch-dramatischen Gebräuchen begangen sein müssen, welche, was der Mythus berichtete, möglichst getreu für das Auge darzustellen suchten. Während aber von den alten mimisch-dramatischen Festgebräuchen des Achäischen Stammes noch bis tief in die historische Zeit hinein an einigen Orten nicht unbedeutende Reste sich erhalten hatten, können wir ein Gleiches hier nicht erwarten. Denn jener hatte doch auch nach der Katastrophe, welche seine Macht in Thessalien und im Peloponnes stürzte, Kraft genug behalten, um theils im Mutterlande, theils in Asien neue Staaten zu gründen und in ihnen ein wenn auch verkümmertes Dasein zu fristen; ausserdem aber gab die hervorragende Stellung des Gottes Zeus im polytheistischen System, die das ehemalige Uebergewicht des Stammes ihm verschafft und die Homerische Poesie zu allgemeiner Anerkennung gebracht hatte, den alten Festgebräuchen auch da einen nachhaltigen Stützpunct, wo auch nur geringe Fragmente Achäischen Volks unter fremden Stämmen lebten. Dagegen ist von dem Argivisch-Kadmeischen Stamme kaum mehr übrig geblieben

---

alle übrigen Gottheiten sind mehr oder weniger blosse Personificationen jüngern Ursprungs, von einseitigem Wesen, das ohne Mühe aus ihren mit gewöhnlichen Appellativen zusammenfallenden Namen erkannt wird.

als die blossen Namen, und wenn auch seine Gottheiten Hermes und Demeter soweit sich behaupteten, dass sie dem polytheistischen System eingereiht wurden, so mussten sie sich doch gefallen lassen, gänzlich auseinander gerissen zu werden und mit sehr verändertem Wesen eine untergeordnete Stellung in demselben einzunehmen. Was sich unter diesen Umständen von jenen mimisch-dramatischen Festgebräuchen erhalten hat, ist so unbedeutend und fragmentarisch, dass wir nur mit Hülfe der Mythen uns ein ungefähres Bild von den altargivischen Festgebräuchen zu entwerfen vermögen.

Offenbar wurden drei grosse Feste gefeiert, ein Fest des Θέρος, ein Herbstfest und ein Frühlingsfest.

Von einer ehemaligen Feier des Festes des Θέρος legt zwar der Mythus vom Argeiphontes deutliches Zeugnis ab, doch mag die spätere (Dorische) Bevölkerung dasselbe wohl bald aufgegeben haben. Eine Spur einer später noch erhaltenen Einzelheit lässt sich aber noch in der Apollodorischen Relation des Mythus finden. Es heisst dort: Οὗτος (Ἄργος) ἐκ τῆς ἐλαίας ἐδέσμευεν αὐτὴν (Ἰώ), ἥ τις ἐν τῷ Μυκηναίων ὑπῆρχεν ἄλσει. Man kann wohl nicht umhin, in dieser Angabe einen prototypischen Zug zu erkennen [1]), und es scheint demnach, als ob man ehemals, sobald die Zeit des heiligen Festes herannahte, eine Kuh, welche die Io darstellte, in dem Tempelhain an einen Oelbaum festband, wie um die ihr drohende Entführung zu verhindern. Ein Stier, das Symbol ihres Gemahls, des Ἄργος πανόπτης, weidete in ihrer Nähe, sie gleichsam bewachend. Doch

[1]) Symbolische Bedeutung kann nämlich das Festbinden nicht haben, da diese Handlung den Argos als chthonisches Wesen characterisiren würde (oben S. 51), was er nicht ist. Ausserdem deutet die Verknüpfung der Handlung mit einer bestimmten Localität auf ein zu Grunde liegendes reales Moment.

der Priester, welcher die Rolle des Unterweltgottes zu spielen hatte, wusste ihn zu beschleichen und durch einen wohlgezielten Streich zu tödten, worauf er dann die Kuh von ihren Banden löste und entführte.

Das Herbstfest, bei welchem die ihr Kind suchende und pflegende Göttin den Mittelpunct der Feier bildete, hat offenbar den Eleusinischen Mysterien ihren ersten Ursprung gegeben; wenigstens knüpft der Homerische Hymnus an die Ankunft der suchenden Göttin und an die Pflege des Kindes in ganz unzweideutiger Weise die Gründung des Eleusinischen Demetercultes und der heiligen Weihen [1]). — Was aber hier altargivischen Ursprungs, was durch den Zutritt der Kaukonischen Persephone und durch spätern Einfluss des Dionysosdienstes neu hinzugekommen ist, lässt sich nicht mehr ausmachen, zumal die Angaben über die einzelnen Gebräuche der Eleusinischen Mysterien aus dem Alterthum nur spärlich und dunkel sind [2]). Nur soviel ist wahrscheinlich, dass in der Zeit, in welcher der Homerische Hymnus gedichtet wurde, die Ankunft der Göttin am Jungfernbrunnen, die feierliche Geleitung derselben in das Haus des Keleos und die Pflege des Knaben Demophon in dramatischer Darstellung die Hauptpuncte der Fest-

---

[1]) Weist der Name *Ἔλευσις* auf die Ankunft der Demeter? — Das Datum des Festes, welches um die Mitte des Boedromion begann, stimmt nicht zu dem Raube der Persephone, welcher seiner Idee gemäss und nach ausdrücklicher Angabe der Alten in die Zeit der Ernte der Feldfrüchte zu setzen ist, vgl. Preller Dem. u. Pers. S. 122.

[2]) Herm. G. A. §. 55, 28. Der dramatische Character dieser Festgebräuche geht aber dennoch klar daraus hervor, vgl. Clem. Alex. Protr. p. 9: *Δηὼ δὲ καὶ Κόρη δρᾶμα ἤδη ἐγενέσθην μυστικὸν, καὶ τὴν πλάνην καὶ τὴν ἁρπαγὴν καὶ τὸ πένθος αὐταῖν Ἔλευσὶς δραδουχεῖ.*

feier bildeten, und dass den Angaben des Mythus entsprechend nur Frauen dabei thätig waren.

Von dem Frühlingsfeste scheint ein freilich sehr unbedeutender Rest in Samothrake noch lange sich erhalten zu haben. Ephoros berichtet nämlich, dass man noch zu seiner Zeit in den Samothrakischen Mysterien die Harmonia suche [1]). Diese Notiz hat für uns auch noch in so fern Interesse, als sie uns bestätigt, dass Harmonia nur als Stellvertreterin der Demeter-Europa gelten kann; denn in dem Kadmeischen Mythus wird diese, nicht Harmonia gesucht.

Uebrigens ergibt sich aus der mythischen Tradition deutlich genug, dass das Frühlingsfest als das eigentliche Hauptfest der altargivischen Gottheiten zu betrachten ist, an welchem der ganze Stamm sich betheiligte. Der Kampf mit dem Drachen, das Umpflügen des Ackers mit dem heiligen Pflug und das Einstreuen der Saat in die Furchen, die blutigen Kämpfe geharnischter Männer als Leichenfeier des getödteten Drachen und endlich die auf der Burg gefeierte Vermählung des Gottes mit der nach langem Suchen glücklich gefundenen Braut — das sind Scenen, welche auch aus der sehr getrübten Ueberlieferung mit so lebhaften Farben uns entgegentreten, dass wir die tiefe gemüthliche Betheiligung der versammelten Stammesgenossen an denselben noch einigermassen nachzuempfinden vermögen. Als Hauptfest kennzeichnet sich dieses Fest auch noch dadurch, dass es ein ennaeterisches war; hierauf deutet nämlich die Angabe von der ennaeterischen Dauer der Dienstbarkeit des Kadmos, die dem ennaeterischen Exil im Zeusdienste entspricht,

---

3) Schol. Eur. Phoen. 7. Auf welchem Wege Harmonia und Kadmos von Böotien nach Samothrake gelangt sind, ist gezeigt I. S. 295.

aus welchem wir seiner Zeit ebenfalls auf eine ennaeterische Festperiode geschlossen haben [1]).

§. 11.

Der Mythus vom Rinderraube.

Jetzt erst, nachdem wir die Grundzüge der altargivischen Religion, so weit die zwar trümmerhafte, aber doch unzweifelhaft alte und zuverlässige Ueberlieferung [2]) gestattete, festgestellt haben, ist es an der Zeit, den Mythus von dem Rinderdiebstahle des Hermes in Betracht zu ziehen und zu prüfen, in wie weit die Ansicht berechtigt sei, dass sich gerade in diesem Mythus das ursprüngliche Wesen des Hermes am deutlichsten kundgebe, so dass in demselben so zu sagen ein Stück der Indogermanischen Urreligion enthalten sei.

Der Mythus liegt in mehreren Quellen vor, am ausführlichsten in dem Homerischen Hymnus auf Hermes. Diesen indessen unserer Untersuchung zum Grunde zu legen verbietet theils die epische Breite der Erzählung, theils die Beschaffenheit des Textes, der an zahlreichen Verderbnissen leidet. Daher halten wir uns auch hier zunächst an Apollodor's Bericht.

Μαῖα μὲν οὖν ἡ πρεσβυτάτη [Ἄτλαντος θυγάτηρ] Διῒ συνελθοῦσα ἐν ἄντρῳ τῆς Κυλλήνης Ἑρμῆν τίκτει. οὗτος ἐν πρώτοις [σπαργάνοις] ἐπὶ τοῦ λίκνου κείμενος ἐκδὺς εἰς Πιερίαν παραγίνεται καὶ κλέπτει βόας ἃς ἔνεμεν Ἀπόλλων. ἵνα δὲ μὴ φωραθείη ὑπὸ τῶν ἰχνῶν,

---

[1]) S. oben S. 108.

[2]) Der Beweis für das Alter und die Zuverlässigkeit liegt unter Anderem auch in der Versetzung der bezüglichen Mythen mit solchen historischen Elementen, welche grösstentheils der Periode vor der Thessalisch-Böotischen Wanderung entstammen. Vgl. §. 12.

ὑποδήματα τοῖς ποσὶν περιέθηκε [1]) καὶ κομίσας εἰς Πύλον τὰς μὲν λοιπὰς εἰς σπήλαιον ἀπέκρυψε, δύο δὲ καταθύσας τὰς μὲν βύρσας πέτραις καθήλωσε, τῶν δὲ κρεῶν τὰ μὲν κατηνάλωσεν ἑψήσας [2]), τὰ δὲ κατέκαυσε. καὶ ταχέως εἰς Κυλλήνην ᾤχετο. καὶ εὑρίσκει πρὸ τοῦ ἄντρου νεμομένην χελώνην. ταύτην ἐκκαθάρας εἰς τὸ κῦτος χορδὰς ἐκτείνας ἐξ ὧν ἔθυσε βοῶν καὶ ἐργασάμενος λύραν εὗρε καὶ πλῆκτρον [3]). Ἀπόλλων δὲ τὰς βόας ζητῶν εἰς Πύλον ἀφικνεῖται καὶ τοὺς κατοικοῦντας ἀνέκρινεν [4]). οἱ δὲ ἰδεῖν μὲν παῖδα ἐλαύνοντα ἔφασκον· οὐκ ἔχειν δὲ εἰπεῖν ποῖ ποτε ἠλάθησαν διὰ τὸ μὴ εὑρεῖν ἴχνος δύνασθαι. μαθὼν δὲ ἐκ τῆς μαντικῆς τὸν κεκλοφότα πρὸς Μαῖαν εἰς Κυλλήνην παραγίνεται. καὶ τὸν Ἑρμῆν ᾐτιᾶτο, ἡ δὲ ἐπέδειξεν αὐτὸν ἐν τοῖς σπαργάνοις. Ἀπόλλων δὲ αὐτὸν πρὸς Δία κομίσας τὰς βόας ἀπῄτει. Διὸς δὲ κελεύοντος ἀποδοῦναι ἠρνεῖτο. μὴ πείθων δὲ ἄγει τὸν Ἀπόλλωνα εἰς Πύλον καὶ τὰς βόας ἀποδίδωσιν. ἀκούσας δὲ τῆς λύρας ὁ Ἀπόλλων ἀντιδίδωσι τὰς βόας. Ἑρμῆς δὲ ταύτας νέμων σύριγγα πάλιν πηξάμενος ἐσύριζεν. Ἀπόλλων δὲ καὶ ταύτην βουλόμενος λαβεῖν τὴν χρυσῆν ῥάβδον ἐδίδου, ἣν ἐκέκτητο βουκολῶν. ὁ δὲ καὶ ταύτην λαβεῖν ἀντὶ τῆς σύριγγος ἤθελε καὶ τὴν μαντικὴν ἐπελθεῖν· καὶ δοὺς διδάσκεται τὴν διὰ τῶν ψήφων μαντικήν. Ζεὺς δὲ αὐτὸν κήρυκα ἑαυτοῦ καὶ θεῶν ὑποχθονίων τίθησι [5]).

---

1) Genauer der Hymnus v. 74 ff.: δολίης δ' οὐ λήθετο τέχνης· ἀντία ποιήσας ὁπλὰς τὰς πρόσθεν ὄπισθεν, τὰς δ' ὄπιθεν πρόσθεν, κατὰ δ' ἔμπαλιν αὐτὸς ἔβαινεν. Sich selbst bindet er Sandalen aus Zweigen unter die Füsse.

2) Im Hymnus enthält sich Hermes des Essens.

3) Nach dem Hymnus trifft Hermes gleich beim Austritt aus der Höhle die Schildkröte und verfertigt die Lyra.

4) Im Hymnus ist es ein Greis zu Onchestus, welchen Apollo befragt.

5) Apollod. III, 10, 2.

Die sachlichen Abweichungen, welche der Hymnus bietet, sind in den Anmerkungen aufgeführt. Man sieht, dass sie unbedeutend sind und sich nur auf Nebendinge beziehen [1]). Dagegen tritt in der ausführlichern Darstellung des Hymnus das Humoristische und zuweilen derb Komische [2]) der ganzen Erzählung ungleich mehr zu Tage, obwohl auch der sehr ins Kurze gezogene Bericht Apollodor's diesen Character des Mythus nicht ganz verwischen kann; denn solche Thaten von einem eben gebornen, noch in den Windeln liegenden Kinde vollführt zu denken vermag man doch nicht, ohne sich unwiderstehlich zum Lachen gereizt zu fühlen. Wie stimmt das zu dem tiefen Ernste, welcher nicht nur in den übrigen Mythen des altargivischen Stammes, sondern überhaupt in allen wirklich alten Mythen herrscht? Man könnte sich freilich darauf berufen, dass auch Homer sich nicht scheut, zuweilen, z. B. in der Erzählung von der Fesselung des Ares und der Aphrodite, Scherzhaftes von den Göttern zu berichten; allein Niemand, der tiefer einzudringen vermag, wird verkennen, dass der Dichter in solchen Fällen nicht alter Ueberlieferung folgt, sondern der freien Erfindung sich überlässt. So sehen wir uns denn schon durch den blossen Eindruck der ganzen Erzählung veranlasst, in das Urtheil einzustimmen, dass

---

[1]) Einige Mythologen haben freilich besonderes Gewicht auf den von Apollodor nicht berichteten Umstand legen wollen, dass Hermes den Thieren die Vorder- und Hinterklauen versetzt und selbst rücklings geht. Aehnliche Züge kommen aber in den verschiedenartigsten Sagen vieler Völker vor. Ausser den von Welcker Götterl. I. S. 340 angeführten Beispielen vgl. noch Schambach u. W. Müller Niedersächs. Sagen Nr. 67. 68. 69.

[2]) Fast einem Zuge einer Aristophanischen Komödie gleicht es, wenn der Knabe durch einen crepitus ventris den Apollo veranlasst ihn loszulassen v. 293 ff.

„die ganze Sage eine dichterische Erfindung des Verfassers des Homerischen Hymnus sei, ausgesponnen, um die schlaue Gewandtheit des Gottes ins Licht zu stellen“ [1]).

Diese Behauptung, wiewohl bei unbefangener Prüfung an sich schon einleuchtend, bedarf denen gegenüber, welche hier uralte Ueberlieferung vor sich zu haben glauben, einer genaueren Begründung.

1. Wenn wir uns den Ideenkreis der altargivischen Religion vergegenwärtigen, so ergibt sich auf den ersten Blick, dass derselbe keine Anklänge, ja durchaus keinen Raum für den Mythus vom Rinderraube bietet. Denn jener füllt den Kreislauf des Jahrs vollständig aus und lässt nirgend eine Lücke, in welche der Rinderdiebstahl, der doch, wenn er überhaupt einen Sinn haben soll, ebenfalls auf physische Phänomene des Jahreslaufs bezogen werden muss [2]), sich einfügen liesse.

2. Bei näherer Betrachtung stellt derselbe sich sogar in handgreiflichen Widerspruch zu den Anschauungen der altargivischen Religion. Diese kennt nämlich zwar auch den Hermes als *βοϋκλεψ*, aber derselbe stiehlt nicht eine Heerde, sondern die symbolisch als Kuh gedachte Göttin. Diese entführt er ihrem Gemahl, um sie selbst zu besitzen, und zugleich tödtet er den bewachenden Stiergott — Functionen, bei denen er nur als der starke, mächtige Unterweltsgott, nicht als ein neugebornes Kind gedacht werden kann. Ferner gilt zwar auch der altargivische Gott in der unfruchtbaren Jahrszeit als ein eben geborener Knabe, welcher noch der Pflege seiner Mutter bedarf, allein er ist dann der zur Zeit

---

1) Jac. Mythol. Wörterb. S. 436. Es ist beachtenswerth dass ein Gelehrter, der sonst gar nicht auf Kritik und Deutung der Mythen ausgeht, ein solches Urtheil fällt.

2) In der That haben Einige die Rinder auf die nach der Sonnenwende abnehmenden Tage u. dgl. deuten wollen.

schwache und hülflose olympische Gott, der seiner Erstarkung zu einem kräftigen Jüngling entgegenharrt, um sich aus den Banden der Unterwelt durch einen Kampf mit seinem chthonischen Gegenbilde zu befreien. Statt dessen den Gott in der Kindesgestalt als einen chthonischen Räuber hinzustellen, ist geradezu eine Absurdität.

3. Der Mythus von Cacus, der dem Hercules am Tiberstrom einige seiner Rinder raubt, wird von A. Kuhn [1]) und Andern als urverwandt mit dem unsrigen angesehen. Aeussere Aehnlichkeiten sind allerdings vorhanden: auch Cacus bewohnt eine Höhle und treibt die geraubten Thiere rückwärts. Allein wenn wir genauer zusehen, liefert gerade dieser Italische Mythus einen schlagenden Beweis für die Unechtheit des unsrigen. Denn Cacus ist ein starker, riesenhafter Mann, der den Eingang zu seiner Höhle mit einem mächtigen Felsblock verschliesst und von Hercules erst nach kräftiger Gegenwehr mit der Keule erschlagen wird. In dieser Zeichnung erkennen wir leicht ein chthonisches Götterwesen, welchem Hercules, hinter dessen Namen sich hier der altsabinische Gott Semo Sancus verbirgt, die symbolisch als Rinderheerde bezeichnete Fruchtbarkeit des Jahres in heftigem Kampfe abringt [2]). Darin ist ein klarer Sinn und Zusammenhang, der dem Griechischen Mythus abgeht.

4. Eine Entführung einer Rinderheerde kommt auch noch in den Griechischen Mythen von Geryones und Melampus vor, die aber gleichfalls bei genauerer Analyse die Sinnlosigkeit des unsrigen darthun. Geryones, ein dreileibiges Ungethüm, haust auf der Insel Erytheia, die jenseit des Okeanos liegt. Ein zweiköpfiger Hund,

---

[1]) S. oben S. 222.

[2]) Vgl. Schwegler Röm. Gesch. I. S. 372.

Sohn des Typhon und der Echidna, bewacht seine Rinder. Auf derselben Insel weidet der Hirt Menoitios die Rinder des Hades. Deutlicher kann es in symbolischer Darstellung nicht ausgesprochen werden, dass der Besitzer der Heerde ein chthonisches Wesen, sein Wohnsitz die Unterwelt ist [1]). Eben so haben wir seiner Zeit ausführlich nachgewiesen, dass Phylakos, der Besitzer der Heerde in Phylake, welcher den Melampus ein Jahr hindurch gefesselt hält, der Beherrscher der Unterwelt ist, dem der Frühlingsgott, im Begriff sich zu vermählen (d. h. den ἱερὸς γάμος zu vollziehen), die Heerde entführt, um sie als Brautgeschenk dem Vater seiner Braut darzubringen [2]). In beiden Mythen ist also der Inhaber der Heerde ein chthonisches Wesen, der Entführende ein Frühlingsgott. Wie verhalten sich aber Apollo und Hermes zu einander? Abgesehen davon, dass dieselben als Götter verschiedener Stämme in einem echten alten Stammesmythus von Haus aus gar nicht neben einander stehen können, gerathen wir offenbar in die grösste Verlegenheit, ob wir dem Apollo oder dem Hermes die Rolle des Unterweltsgottes zuweisen sollen. Scheint Apollo auf der einen Seite durch sein sonst bekanntes Wesen berechtigt für den Frühlingsgott zu gelten, so stellt er sich doch auf der andern Seite als Inhaber der Heerde und als der Beraubte in Analogie zu Geryones und Phylakos, den unzweifelhaft chthonischen Wesen. Könnte Hermes einerseits, da er seinen Wohnsitz in einer Höhle hat und die Rinder auch in einer solchen verbirgt, insofern die Höhle vielfach als symbolische Bezeichnung der Unterwelt vorkommt, als Unterweltsgott genommen werden, so passt dazu doch andererseits

---

[1]) Ares S. 98 ff.

[2]) S. I. S. 161 ff.

weder seine Kindesgestalt, noch die Thatsache, dass er im Besitz der entführten Heerde bleibt, während nicht nur in den verglichenen Griechischen Mythen, sondern auch in dem Italischen von Cacus das chthonische Wesen gezwungen wird, diesen Besitz dem Frühlingsgotte zu überlassen.

Man könnte noch manche andere Gründe gegen die Echtheit der Sage vom Rinderdiebstahl geltend machen, z. B. wie unpassend es sein würde, neben die ursprünglich selbst unter der symbolischen Gestalt von Stier und Kuh gedachten Gottheiten eine Rinderheerde zu stellen, wie ferner in der ganzen Erzählung auch nicht die leiseste Hindeutung auf die ehemals so viel bedeutendere und erhabenere Stellung des Gottes sich findet, sondern fast Alles nur darauf abzielt die niedrigen Eigenschaften der diebischen List und Schlauheit, durch welche der Gott im polytheistischen System besonders ausgezeichnet ist, recht grell hervortreten zu lassen u. s. w. Allein wir lassen das bei Seite und werfen nur noch die Frage auf, aus welchen Fäden der Verfasser des Hymnus seine Erzählung zusammengewebt haben mag. Als gegeben durch ältere Ueberlieferung sehen wir an die Geburt des Hermes auf dem Berge Kyllene in Arkadien; wenigstens heisst er schon in einer Stelle der Odyssee *Κυλλήνιος* [1]). Eben so kennt schon Homer den Hermes als Gott der Heerden: der heerdenreiche Phorbas ist sein Liebling und von ihm mit Habe gesegnet [2]); mit Polymele erzeugt er einen Sohn Polydoros [3]). Beide Thatsachen sind, wie wir weiter unten sehen werden, aus einer Uebersiedelung Argivischer Stammestrümmer nach Arkadien zu erklären.

---

[1]) Hom. Od. XXIV, 1.
[2]) Hom. Il. XIV, 490.
[3]) Hom. Il. XVI, 180 ff.

Endlich ist Diebstahl und listige Verschlagenheit, die selbst falschen Schwur nicht scheut, schon dem Homer und Hesiod als hervorstechender Characterzug des Gottes bekannt [1]). Alle diese Momente bestrebt sich der Verfasser des Hymnus möglichst zur Geltung zu bringen und zu verbinden in einer Erzählung, zu welcher das dem Gotte wegen der Entführung der kuhgestaltigen Io vielleicht schon anhaftende Epitheton *βοῦκλεψ* [2]) den ersten Anstoss geben mochte, deren einzelne Züge aber aus verschiedenen Mythen zusammengetragen sind. Namentlich scheint ihm der Mythus von Melampus zum Vorbilde gedient zu haben. Darauf deutet der Umstand, dass Hermes die geraubte Heerde in eine Höhle zu Pylos versteckt. Die Erzählung gibt nämlich durchaus kein Motiv dafür an, weshalb er gerade dahin die Heerde treibt; von einem Culte des Gottes zu Pylos, der die Veranlassung dazu gegeben haben könnte, ist auch nichts bekannt. Dagegen zeigte man noch zu Pausanias Zeiten zu Pylos in Messenien eine Höhle, welche den von Melampus entführten Rindern als Behausung gedient haben sollte [3]). Folglich ist der Schluss gerechtfertigt, dass nur die Bekanntschaft mit dieser Ueberlieferung den Verfasser des Hymnus zu jener Wendung veranlasst haben kann. Damit wird zugleich klar, weshalb die Heerde aus Thessalien weggetrieben wird, denn Phylake in Thessalien galt als Heimat des Phylakos und seiner Heerde [4]); nnd da es nun nicht wohl anging, die Entführung eben dieser Heerde von dem Melampus auf Hermes zu übertragen, so bot der bekannte Mythus, dass Apollo die

---

1) Hom. Od. XIX, 396 f. Hes. Opp. 67 f.
2) Soph. bei Athen. IX. 419 c.
3) Paus. IV, 36, 1.
4) Hom. Il. II, 695. 705. vgl. I. S. 181.

Heerde des Admetos in Pherä geweidet haben sollte [1]), das leicht zu findende Auskunftsmittel, diesen als Hirten und Wächter der Thiere herbeizuziehen. War nun die Erfindung so weit gediehen, so gab die Tendenz des Verfassers leicht an die Hand, den jetzt unvermeidlichen Kampf der beiden Götter so zu wenden, dass der neugeborene Hermes von dem ältern Gotte mit den ihm noch fehlenden Ehren ausgestattet wird: für die Gegengabe der Lyra (deren Erfindung hier seltsam genug dem Hermes zugeschrieben wird, obwohl zu Tage liegt, dass sie ein dem Gotte des Gesanges von Haus aus zukommendes Attribut ist) erhält er die Heerde und den Stab und ist damit als Hirtengott installirt. Statt der erbetenen Seherkunst fallen ihm freilich nur die *θριαί* (nach Apollodor *ἡ διὰ τῶν ψήφων μαντική*) zu.

Nach diesem allen bestätigt sich, was wir schon oben (S. 226) erkannt haben, dass es völlig unzulässig ist, diesen angeblichen Mythus mit dem altindischen von dem Rinderraube der Panis und der Zurückführung der Thiere durch Indra zusammenzustellen, und dass man überhaupt durch äusserliche Aehnlichkeiten sich nicht verleiten lassen darf, Griechisches und Indisches zu parallelisiren, ehe man nicht vor allen Dingen das Alter und die Bedeutung der Griechischen Mythen für sich mit kritischem Auge geprüft hat.

§. 12.

Geschichte des altargivischen Stammes.

Unsere gesammten Untersuchungen über Hermes und Demeter sind von der Voraussetzung ausgegangen, dass

[1]) Hom. Il. II, 763 ff. Eur. Alc. 8. Apollod. I, 9, 15. Nach Anton. Lib. 23 weiden die Rinder auch gerade da, wo die Heerden des Admetos sich befanden.

der Cult dieser Gottheiten auf der breiten Basis eines in sich geschlossenen Stammeslebens erwachsen sei und seine Verbreitung über verschiedene Landschaften Griechenlands den Wanderungen und Niederlassungen eben dieses Stammes zu verdanken habe. Diese Voraussetzung hat sich als richtig erwiesen durch den innigen Zusammenhang der in den bezüglichen Mythen enthaltenen religiösen Anschauungen, die sich dermassen an einander fügten und gegenseitig ergänzten, dass ein vollständiges und in sich abgeschlossenes Religionssystem wenigstens in seinen Grundzügen zum Vorschein kam. Auf diesem festen Untergrund weiter bauend machen wir den Versuch, aus dem gewissermassen monumentalen Nachlass des Stammes, dessen Entzifferung und Interpretation uns bisher beschäftigt hat, die Grundzüge der Geschichte dieses Stammes zu gewinnen.

Was zunächst den Namen und die Nationalität betrifft, so hat schon der bisherige Verlauf unserer Untersuchungen darüber hinlängliche Klarheit gegeben. Der Stamm, welcher vor Alters den Argos-Hermes und dessen Gemahlin Demeter als seine Stammesgottheiten verehrte, führte den aus dem Namen des männlichen Gottes gebildeten gemeinschaftlichen Namen *Ἀργεῖοι*, der nur bei dem in Böotien angesiedelten Bruchtheile des Stammes vor dem Sondernamen *Καδμεῖοι* zurücktrat. Dass dieser Stamm aber ein echthellenischer gewesen ist, hat die in §. 10 entwickelte nahe Verwandtschaft seiner religiösen Anschauungen mit denen des Achäischen Stammes ergeben; nahe Berührungen mit den Religionsformen der Dorer (Drachenkampf des Apollo), Aeoler (*ἱερὸς γάμος* der Hera), Böoter (Stier- und Phallussymbol des Dionysos) und Kaukonen (Raub der Persephone) verleihen dieser Thatsache noch eine weitere Stütze.

Waren uun aber die Ἀργεῖοι unzweifelhaft Hellenen, so lässt sich der Ausgangspunct und die Richtung ihrer Wanderungen schon durch die Analogie bestimmen. Denn wer, unbeirrt durch die in neuester Zeit aufgestellte Hypothese von einer über das Meer her stattgefundenen Zuwanderung sogenannter Ostgriechen, die Ueberlieferungen des höhern Griechischen Alterthums unbefangen prüft, wird nicht verkennen, dass, soweit überall eine Kunde davon auf uns gekommen ist, die Wanderung aller Hellenischen Stämme in der Richtung von Norden nach Süden oder specieller von Thessalien und Epirus nach Mittelgriechenland und dem Peloponnes und demnächst auf die Inseln und entlegenern Küsten vor sich geht. Somit werden wir auch den Ursitz des altargivischen Stammes auf Griechischem Boden nirgend anders als in Thessalien suchen wollen und werden in dieser Annahme bestärkt durch den Umstand, dass die Ueberlieferung gerade der am südlichsten wohnenden Stammesverwandten die deutliche Spur eines Zusammenhangs mit dem in Thessalien sesshaft gebliebenen Reste des Stammes verräth. Denn der Zuname Ἄϊασον, der das Peloponnesische Argos bezeichnet, findet seine Erklärung einzig und allein in dem Heroennamen Ἰάσων, den der Hermesheros in Thessalien und in der von dort ausgegangenen Kretischen Colonie führt.

Fassen wir nun den Thessalischen Ursitz des Stammes und die daran sich knüpfenden Ueberlieferungen näher ins Auge, so lässt sich nicht nur das Territorium, welches derselbe inne gehabt hat, sondern auch die Zeit, während welcher er hier ein selbständiges und unabhängiges Dasein führte, mit hinlänglicher Genauigkeit bestimmen. Mit völliger Evidenz stellt sich zunächst heraus, dass die alte Hafenstadt Jolkos einst in seinem Besitze war; denn diese Stadt galt bis auf die spätesten

Zeiten herab als der Ausgangspunct der abenteuerlichen Fahrt, die den Namen des altargivischen Hermesheros Jason schon in den Zeiten der Homerischen Dichtung so berühmt gemacht hatte. Allein der territoriale Besitz des Stammes zur Zeit seiner höchsten Blüte in Thessalien reichte weiter. Dafür spricht zunächst der Name des s. g. Pelasgischen d. h. Thessalischen Argos, der, so schwankend und unbestimmt sein Gebrauch auch sein mag, doch jedenfalls über Jolkos und seine nächste Umgebung hinausreicht. Wahrscheinlich bezeichnet er, wie G. F. Unger in seiner schon früher citirten Abhandlung zu zeigen versucht hat, die Dotische Ebene, jene fruchtbare Thalniederung zwischen dem Böbeischen See und dem Flusse Peneios. Diese war einerseits zum Sitze eines Ackerbau treibenden Stammes ganz besonders geeignet, andererseits weist auch eine alte Sage, dass Hermes am Böbeischen See mit Brimo gebuhlt haben soll [1], auf einen ehemaligen Cult des altargivischen Gottes in dieser Gegend deutlich hin. Setzen wir also, dass der Stamm hier den eigentlichen Mittelpunct seiner Macht hatte, aber allmählich, durch wachsende Volkszahl oder Vordringen anderer Stämme genöthigt, weiter nach Süden sich ausdehnte, wo, von Jolkos abgesehen, die Stadt Pyrasos (Waizenstadt) mit ihrem alten Demeterheiligthum [2] wohl den Anspruch erheben darf als eine Gründung des altargivischen Stammes zu gelten, so möchte

---

[1] Propert. II, 2, 11. Brimo d. h. die Zürnende (βριμώ) wird von Einigen für einen Beinamen der Persephone oder Hekate ausgegeben, ist jedoch auch als Epitheton der Demeter bezeugt (Arnob. adv. gent. V. p. 170). Nur das Letztere kann als richtig gelten, da in Thessalien von einer Verehrung der Persephone oder einer ehemaligen Sesshaftigkeit der Kaukonen nichts bekannt ist.

[2] Hom. Il. Π, 695 f. Strab. IX. p. 435.

sich daraus wohl erklären, dass der ursprünglich von dem Stamm nur der Dotischen Ebene beigelegte Name Ἄργος nach und nach jene weitere und unbestimmtere Bedeutung erhielt, die schon bei Homer sich bemerklich macht.

In diesen Sitzen nun kamen die Altargiver mit zwei schon vorhandenen Stämmen in Berührung, den Pierischen Thrakern und den Minyern. Was jene anbetrifft, so ist allerdings ihre ehemalige Sesshaftigkeit in Thessalien nur aus wenigen Spuren erkennbar; wohin namentlich gehört, dass die Thrakischen Aresheroen, die Aloaden, als Gründer von Ἀλώϊον in der Nähe von Tempe gelten [1]), und der Gott der Thraker, Ares, folglich auch der Stamm selbst bei Homer mit den Bewohnern von Ephyra oder Krannon, einer an der Grenze der Dotischen Ebene gelegenen Stadt im Kampfe erscheint [2]); allein die Art und Weise, wie der Gott Ares in die altargivischen Stammesmythen eintritt, macht es unzweifelhaft, dass bereits in Thessalien eine Berührung und theilweise Verschmelzung des altargivischen Stammes mit Thrakischen Aresverehrern stattgefunden haben muss. Denn wir haben gesehen, dass sowohl in dem Jasonischen als in dem Kadmeischen Mythus, trotzdem beide im Laufe der Zeit sonst sehr bedeutende Veränderungen erlitten haben, der Gott Ares an derselben Stelle und in demselben Sinne eingefügt erscheint. Im Kadmeischen Mythus ist er nämlich der Vater des an der Ἀρεία κρήνη hausenden Drachen, im Jasonischen Mythus bildet der Hain des Ares den Aufenthaltsort des Drachen, der das Vliess bewacht; in beiden Mythen ist er also, wie früher schon gezeigt wurde [3]), als Unterweltsgott aufgefasst,

[1]) Steph. Byz. s. v. Ἀλώϊον.

[2]) Hom. Il. XIII, 298 ff. vgl. Müller Orch. S. 192 ff.

[3]) Vgl. oben S. 325. 342 f.

was nur zu einer Zeit geschehen konnte, wo diese seine ursprüngliche Geltung vor der spätern als Kriegsgott noch nicht zurückgetreten war, oder mit andern Worten, nur zu der Zeit, wo die Verbindung des Gottes mit dem Stamme, dem er angehörte, noch nicht sich gelöst hatte.

Angesichts der eben dargelegten Einwirkung der althrakischen Aresreligion auf den Jasonischen und Kadmeischen Mythus muss es auffallen, dass in dem Argolischen und Eleusinischen Mythus keine Spur eines ähnlichen Einflusses sich zeigt. Mag nun auch einem argumentum ex silentio die zwingende Kraft abgehen, so liegt doch die Vermuthung nahe, dass der Theil des Stammes, welcher sich in Argolis und Eleusis niederliess, in gar keine oder wenigstens nicht so nahe Berührung mit den Thrakern gekommen sei. Damit wäre denn eine schon in Thessalien vor sich gegangene Sonderung in zwei Hälften gesetzt, die wir nach ihren spätern Wohnsitzen als Nordargiver und Südargiver bezeichnen können — eine Bezeichnung, die wahrscheinlich auch schon für die Zeit der Sesshaftigkeit in Thessalien passt. Denn es ist doch natürlich, dass der Stoss, welcher zur Aufgebung der alten Wohnsitze zwang, den am weitesten nach Süden sitzenden Theil zuerst über die Grenzen der Landschaft hinaus trieb und bei allmählichem Nachdrängen der Stammesverwandten (der Kadmeer) bis Argolis vorzurücken zwang. Jede der beiden Hälften sondert sich dann später wieder in zwei Zweige, die Nordargiver in den Jasonisch-Jolkischen und den Kadmeischen, die Südargiver in den Argolischen und den Eleusinischen.

Doch ehe wir die Wanderungen und Schicksale dieser einzelnen Stammeszweige weiter verfolgen, haben wir uns nach dem andern Stamme, welchen die Altargiver in Thessalien vorfanden, den Minyern, umzusehen. Der Hauptsitz dieser war die Seestadt Jolkos, und mögen

sie auch zu irgend einer Zeit einmal noch andere Landstriche Thessaliens inne gehabt haben, was wir dahin gestellt sein lassen, so ist doch erst hier ihr Zusammenstoss mit den Argivern erfolgt. Darüber lässt der Jasonische Mythus keinen Zweifel, welcher in einer für Mythenkundige durchaus nicht miszuverstehenden Weise ausspricht, dass der altargivische Stamm oder vielmehr ein Bruchtheil desselben (Jason) den Minyeischen (Pelias) in der Herrschaft über diese Stadt abgelöst und weiterhin dann in Gemeinschaft mit ihm Colonieen auf Lemnos und Kreta gegründet habe [1]).

Auf diesem Puncte angelangt vermögen wir auch die Zeit zu bestimmen, in welche die Herrschaft der Altargiver in Thessalien zu setzen ist — natürlich nicht nach Jahrszahlen, sondern nach der Reihenfolge der einander hier ablösenden und verdrängenden Stämme. In Jolkos folgen nämlich, wie früher gezeigt ist, auf die Altargiver die Aeoler. Woher diese kamen, wird zwar nicht gesagt. Allein da der Aeolische Stamm bei dem Einrücken der Achäer auch im Besitze von Phthia sich zeigt [2]), so darf angenommen werden, dass er — eben so wie die Achäer zunächst in Phthia sich niederlassen und von da aus erst Jolkos gewinnen [3]) — erst von Phthia aus nach dem doch von der grossen Heerstrasse der Völkerwanderung abseits gelegenen Jolkos vorgedrungen sein wird. Da nun aber die Landschaft Phthia vermöge ihrer Lage den Altargivern ein Vordringen von Dotion und Umgegend aus nach dem Süden hätte unmöglich machen müssen, sobald sie im Besitz eines Stammes sich befand, dessen kriegerische Ueber-

---

[1]) Vgl. oben S. 333 ff. 344 f.
[2]) I. S. 221 f.
[3]) I. S. 222.

legenheit aus der Einnahme von Jolkos deutlich hervorgeht, so ergibt sich der Schluss, dass eben durch die Bewegung des Aeolischen Stammes, welche diesen schliesslich in den Besitz der Landschaft Phthia setzte, die Altargiver sich in ihren Thessalischen Wohnsitzen so beengt und bedroht gefühlt haben müssen, dass sie es vorzogen dieselben zu räumen und sich nach dem Süden zu wenden. Somit müssen wir es als eine historische Thatsache anerkennen, dass Thessalien nach einander in den Händen der drei Hellenischen Stämme, des Argivischen, Aeolischen und Achäischen gewesen ist. Nehmen wir nun an, dass, um einigermassen sich festzusetzen und dauernde Spuren zu hinterlassen, jeder Stamm wenigstens eines Menschenalters oder noch wahrscheinlicher der doppelten Zeit bedurfte, so muss die Herrschaft des Argivischen Stammes in Thessalien 100—200 Jahre vor dem Beginn der Thessalisch-Böotischen Wanderung angesetzt werden, das Vordringen derselben nach dem Süden aber ungefähr hundert Jahre vor demselben Zeitpuncte seinen Anfang genommen haben. Mit diesem letztern Ansatze stimmt, dass, als die Achäer und später die Böoter aus Thessalien weichen mussten und in Mittelgriechenland sich festzusetzen suchten, die Kadmeer in Böotien sich bereits so festgesetzt hatten, dass die Spuren ihrer dortigen Sesshaftigkeit trotz völliger Zertrümmerung des Stammes niemals ganz verwischt werden konnten.

Einmal auf die Kadmeer gekommen wollen wir zunächst die Geschichte dieses Stammeszweigs zu Ende führen. Frühere Untersuchungen haben uns hier schon den Weg gebahnt, so dass wir im Wesentlichen nur die Resultate derselben zusammenzustellen brauchen [1]). Die

[1]) I. S. 293 ff.

später Böotien genannte Landschaft war, als die Kadmeer aus Thessalien nach Mittelgriechenland vorrückten, besetzt von den Tyrrhenern, einem unhellenischen, wahrscheinlich Semitischen Stamme, dem Träger der viel besprochenen Kabirenreligion. Dieser musste weichen und sich nach Attika zurückziehen, von wo aus er dann mehrere Inseln, namentlich Samothrake, Lemnos [1]) und Imbros, besetzte. Die Berührung aber, in welche er während der Verdrängung aus seiner Heimat mit den Kadmeern gekommen war, hatten ihn mit dem Culte und den Mythen dieser bekannt gemacht, wovon die Folge war, dass der Cult des ithyphallischen Hermes durch sie nach Attika gebracht wurde, und Kadmos und Harmonia auch in dem Samothrakischen Culte eine Rolle spielten. Die neuen Sitze an den Ufern des Kopaischen Sees mochten den Kadmeern um so besser zusagen, da die Bodenbeschaffenheit der verlassenen Heimat am Böbeischen See so ähnlich und sicher nicht minder gut zum Ackerbau geeignet war; man kann auch noch aus den Spuren grosser Volksfeste, die sich in dem Kadmeischen Mythus erhalten haben, herausfühlen, wie behaglich sie sich alsbald hier eingerichtet hatten. Aber dennoch sollten

[1]) Beiläufig mache ich darauf aufmerksam, wie gut der hier und früher entwickelte Zusammenhang der Ereignisse zu der von Herodot und Andern bezeugten Thatsache stimmt dass von den Tyrrhenischen Pelasgern die Minyer aus Lemnos vertrieben seien (Herod. V, 175 vgl. Müller Orch. S. 307). Diese Minyer sind nämlich nach Herodot's ausdrücklicher Angabe Enkel der Argonauten (*τῶν ἐκ τῆς Ἀργοῦς ἐπιβατέων παίδων παῖδες*) oder mit andern Worten, jener Colonisten, die sich nach der Eroberung von Jolkos durch die Argiver unter angeblicher Führung des Jason in Lemnos ansiedelten (vgl. oben S. 335). Etwa zwei Menschenalter müssen auch nach unserer frühern Rechnung zwischen der Ansiedelung der Argiver in Thessalien und der Kadmeer in Böotien verflossen sein.

sie sich nicht allzulange hier behaupten. Dem von Thessalien her nahenden Völkersturme nicht gewachsen [1]), wurden sie dermassen zersprengt, dass der Stamm als solcher unterging und nur unbedeutende Trümmer in näherer oder weiterer Ferne eine Zufluchtsstätte fanden, namentlich in Kreta, Attika und an der Illyrischen Küste. Die unter Achäischer Führung bewerkstelligte Ansiedlung in Kreta, mythisch als Entführung der Demeterheroine Europa nach dieser Insel dargestellt, ist schon früher genügend besprochen. Der nach Attika versprengte Haufe, der hier unter dem Namen der Gephyräer erscheint [2]), brachte den Cult der Demeter Ἀχαιΐα mit, der sich noch zu Herodot's Zeit in einer gewissen Absonderung als religiöser Mittelpunct der Nachkommen der

---

[1]) Den ersten Stoss erleiden sie von den Achäern I. S. 233 ff.

[2]) Herod. V, 87. Aristogeiton und Harmodios, die Mörder des Hipparchos, werden noch ausdrücklich als Gephyräer bezeichnet. Nach Herodot's Angabe kamen sie zunächst von Tanagra, durch die Böoter vertrieben. (Die Richtigkeit dieser Angabe bestätigen Strab. IX. p. 404. Steph. Byz. s. v. Γέφυρα, und sie ist auch um so weniger zu bezweifeln, da der Cult des Hermes in Tanagra noch in später Zeit eine so hervorragende Bedeutung hatte, dass man selbst die Geburtsstätte des Gottes auf den Berg Kerykion bei Tanagra verlegte vgl. unten §. 13). Doch bezeichnet derselbe die Gephyräer zugleich als einen Rest, der zurückgeblieben sei nach einer frühern Aufstörung der Kadmeer aus ihren Sitzen, welche von Argivern bewirkt sein soll. Er scheint dabei an den mythischen Zug der Sieben zu denken, hinter dem aber, was sich hier freilich nicht weiter ausführen lässt, ein bereits vor Einwanderung der Kadmeer sich vollziehendes Ereignis steckt. Richtiger wird also, was er von der Vertreibung der Kadmeer durch die Argiver erzählt, den Achäern zugeschrieben, von deren Vordringen nach Mittelgriechenland ihm und seinen Zeitgenossen freilich schon jede Kunde abhanden gekommen war. Vgl I. S. 230 ff.

Gephyräer erhalten hatte [1]). Dieser Umstand hat ein gewisses Interesse, insofern er einmal eine urkundliche Bestätigung dafür bietet, dass Demeter die Stammesgöttin der Kadmeer war, sodann aber in dem Beinamen, der die Göttin, wenn man nicht die nächstliegende Deutung verschmähen will, unzweifelhaft als die „Achäische" bezeichnet, eine Andeutung enthalten ist, dass der genannte Kadmeerhaufe mit Achäern gemischt war, welche den Cult der Göttin auch für sich anerkannt hatten. Die Ansiedelung in Illyrien, historisch ohne Bedeutung, gewährt das Interesse, dass sie dem Mythus von Kadmos den Anhang zugefügt hat, dass er selbst nach Illyrien gezogen sei, wo er zur Herrschaft gelangt sein und Buthoe erbaut haben soll; seine angeblichen Nachkommen herrschen dort über die Encheleer [2]).

Die andere Hälfte des Stammes, die wir vorhin mit dem Namen der Südargiver bezeichnet haben, gelangte, durch die Aeoler zuerst aus seinen Thessalischen Wohnsitzen aufgestört und vielleicht von den nachrückenden Kadmeern weiter geschoben, bis zum Saronischen Meerbusen; ein Theil überschritt diesen und setzte sich in Besitz der wieder zum Ackerbau besonders geeigneten Argolischen Ebene. Dass er sich hier längere Zeit mit Glück behauptet und eine nicht unbedeutende Macht gewonnen haben muss, zeigt vor allem der Name Argos, der, von dem Gottesnamen zunächst auf die von dem Stamme bewohnte Stadt und Landschaft übertragen, später nahe daran war zum Gesammtnamen Griechenlands und der Griechen erhoben zu werden; wenigstens

[1]) Herod. V, 61.

[2]) Apollod, III, 5, 4. Eur. Bacch. 1331 ff. Strab. VII. p. 326. Steph. Byz. s. v. Buthoe. Heyne Obss. ad Apoll. p. 234. O. Müller Orch. S. 231. Herod. l. l.: *ἐξανιστέαται Καδμεῖοι ὑπ' Ἀργείων καὶ τράπονται ἐς τοὺς Ἐγχέλεας.*

wechselt bekanntlich bei Homer der Name Ἀργεῖοι mit Ἀχαιοί, und Ἄργος erscheint bei ihm als Benennung des gesammten Peloponnesos. Auch der Cult der altargivischen Gottheiten fasste hier so tiefe Wurzeln, dass die nach einander sich über die Landschaft ergiessenden Ströme erobernder Stämme ihn nicht ganz hinwegschwemmen konnten. Unter diesen treten zunächst die Aeoler und Achäer hervor, welche in Mykene den Hauptsitz ihrer Macht gründeten und von dort aus offenbar einen starken Druck auf das benachbarte Argos ausübten. Zeugnis dafür ist der Eintritt der Gottheiten Hera und Zeus in den altargivischen Stammesmythus, wodurch nachgewiesenermassen der Zusammenhang desselben gestört, und der Gott Hermes-Argos in eine untergeordneteStellung gedrängt wurde. Doch blieben die alten Formen des Cultus damals noch bestehen, ja sie bestanden noch zur Zeit der Dorischen Occupation. Denn die von Doriern nach Rhodos und Knidos geführte Argivische Ansiedelung war es, welche den Mythus von Io zunächst dorthin und von da später nach Aegypten trug, und wir haben seiner Zeit gesehen, dass damals noch der Argolische Iomythus bis in die speciellsten Einzelheiten dem Eleusinischen Demetermythus entsprochen hat. Obendrein berichtet Herodot mit bestimmten Worten, dass die Weihen der Demeter, die s. g. Thesmophorien in Argos und dem übrigen Peloponnes mit Ausnahme Arkadiens erst durch die Dorische Occupation untergegangen seien [1]). Hiernach muss es also auch für wahrscheinlich gelten, dass bis auf diese Zeit wenigstens in einem Theile der Landschaft Argolis der altargivische Stamm den Aeolern und Achäern gegenüber sich entweder unabhängig oder doch in einer gewissen politischen Stellung behauptet habe.

[1]) Herod. II, 171.

Der andere Theil der Südargiver liess sich in Eleusis nieder. Diese Eleusinische Niederlassung scheint gleichzeitig mit der Argolischen entstanden und mit derselben in fortdauerndem Verkehr geblieben zu sein; denn nur so erklärt sich die höchst merkwürdige Uebereinstimmung im Mythus und Cultus der Argolischen Io-Demeter und der Eleusinischen Göttin. Das Eleusinische Gebiet bildete lange Zeit einen Staat für sich, der von Attika ganz getrennt bestand. Die Tradition wusste sogar von einem Kriege der Eleusinier unter Eumolpos gegen Erechtheus zu berichten [1]). Unabhängig von Attika und unvermischt erhielten sich die Eleusinier bis zu dem Zeitpuncte, in welchem von den Doriern aus Pylos vertriebene Kaukonen sich unter ihnen niederliessen und die Herrschaft gewannen. Das sagt die Ueberlieferung von Melanthos in sehr verständlicher Weise. Strabo berichtet: *Μετὰ δὲ τὴν τῶν Ἡρακλειδῶν κάθοδον καὶ τὸν τῆς χώρας μερισμὸν ἐκπεσεῖν τῆς οἰκίας συνέβη πολλοὺς εἰς τὴν Ἀττικὴν, ὧν ἦν καὶ ὁ τῆς Μεσσήνης βασιλεὺς Μέλανθος· οὗτος δὲ καὶ τῶν Ἀθηναίων ἐβασίλευσεν ἑκόντων νικήσας ἐκ μονομαχίας τὸν τῶν Βοιώτων βασιλέα Ξάνθον* [2]). Aus Athenäus ergibt sich, dass er zunächst in Eleusis sich angesiedelt hatte [3]). In Folge dieses Ereignisses drängten sich die Kaukonischen Gottheiten Hades und Persephone in den Eleusinischen Cult ein; Demeter wurde zur Mutter der Persephone, und Hermes trat gegen Hades in den Hintergrund. Als dann die Kaukonischen Könige zum Lohn für den Beistand, welchen sie den Athenern gegen die Böoter leisteten, auch zur Herrschaft von Athen berufen wurden,

[1]) Thuc. II, 15. Paus. I, 38, 3. vgl. Herm. St. A. §. 91, 9.

[2]) Strab. IX. p. 393. vgl. Paus. II, 17, 9.

[3]) Athen. p. 96 e.

da verschmolz Eleusis mit Attika zu einem Gesammtstaate, Durch die steigende Macht dieses Gesammtstaates gewann aber jener gemischte Cult der Demeter und Persephone allmählich ein solches Ansehen, dass er sich nach vielen Gegenden verbreitete und nicht selten auch bereits vorhandenen Demeterculten ältern Ursprungs den Character des Eleusinischen Dienstes aufprägte [1]).

Dass das Eleusis benachbarte Megarische Gebiet von dem altargivischen Stamme bei seiner Einwanderung in diese Gegenden ebenfalls besetzt worden ist, ergibt sich aus einigen Spuren. Megaris stand, wie es seine geographische Lage mit sich bringt, bis zur Dorischen Occupation in seinen politischen Beziehungen nach Ausweis der Tradition Attika sehr nahe: der König Pandion, aus Attika vertrieben, soll hier zur Herrschaft gelangt und gestorben sein, und Nisus, sein Sohn, beherrschte Megara unter der Obergewalt des Athenischen Königs Aegeus [2]). Offenbar war also die kleine Landschaft nicht stark genug, um sich mächtigen Nachbaren gegenüber in ihrer Selbständigkeit zu behaupten. Um so weniger konnte sie sich denn zu seiner Zeit dem kräftigen Vordringen des altargivischen Stammes von Norden her entziehen. Und in der That spricht schon der Name selbst hierfür; denn *Μέγαρα* hiessen die Tempel der Demeter [3]); nach dem Culte der Demeter, die noch zu Pausanias Zeiten hier viele Heiligthümer hatte [4]), ist also die Stadt und Landschaft benannt.

---

[1]) Preller Dem. u. Pers. S. 144 ff. Vgl. unten §. 14.

[2]) Apollod. III, 15, 5. Paus. I, 39, 4.

[3]) Paus. I, 39, 5. 40, 6.

[4]) Paus. l. l. und I, 42, 6. 43, 2. 44, 4. Der Sicilische Demetercult stammt grösstentheils von Megara. Preller Dem. u. Pers. S. 175 ff. Müller Dor. I. S. 402.

Endlich muss auch Arkadien altargivische Bevölkerungselemente in sich aufgenommen haben. Zahreiche Demeterculte, die zwar zum Theil Eleusinische Gebräuche angenommen hatten, in ihren ersten Ursprüngen aber nachweislich älter waren [1]), so wie die mannigfaltige Verknüpfung des Gottes Hermes mit Arkadischen Localitäten in Sage und Verehrung [2]) lassen darüber keinen Zweifel. Da sich jedoch nirgend hier von dem alten Stammesmythus eine Spur erhalten hat, und die Stätten der Verehrung beider Gottheiten zerstreut auseinander liegen, so scheint der Schluss gerechtfertigt, dass nur zersprengte Haufen, als Argolis von dem Stamm nicht mehr behauptet werden konnte, in die Arkadischen Gebirge sich gerettet haben, ohne im Stande zu sein, ein selbständiges politisches Gemeinwesen hier zu gründen und die gemeinschaftliche Verehrung ihrer Gottheiten in alter Weise aufrecht zu erhalten. Letzteres wurde auch schon dadurch unmöglich, dass für den Ackerbau, die Hauptbeschäftigung des Stammes, hier der geeignete Boden nicht leicht zu gewinnen war und deshalb Viehzucht an dessen Stelle treten musste — ein Umstand, der, wie wir früher schon bemerkt haben, dahin wirkte, dass Hermes aus einem im Frühling selbst den Pflug führenden Schutzgotte des Ackerbaus in einen Hirtengott umgewandelt wurde.

Es ist, wie ich meine, ein klares und in sich wohlzusammenhängendes Bild der Wanderungen des altargivischen Stammes, welches sich vor uns aufgerollt hat. So wenig davon nun auch bis jetzt den Historikern bekannt gewesen sein mag, so glauben wir dennoch für dasselbe völlige Glaubwürdigkeit in Anspruch nehmen

[1]) Preller Dem. u. Pers. S. 147 ff.

[2]) Vgl. Gerhard Gr. Myth. §. 272. 3, und unten §. 13.

zu können. Denn sucht dasselbe auch nicht seine eigentliche Stütze in directen Nachrichten der Alten, so widerspricht es doch auch keiner irgend zuverlässigen Ueberlieferung des Alterthums, gewährt vielmehr für manche in ihrer Abgerissenheit und Vereinzelung unverständliche Notiz erst das rechte Verständnis. Noch mehr fällt aber ins Gewicht, dass das eigenthümliche Wesen der beiden Gottheiten Hermes und Demeter, wie es sich in der historischen Zeit darstellt, ferner die Stellung, welche sie im polytheistischem System einnehmen, und endlich die landschaftliche Verbreitung ihres Cultes sich nur auf Grund der historischen Verhältnisse, welche wir so eben entwickelt haben, einigermassen begreifen lässt. Wir werden das in den beiden folgenden §§. etwas näher zu entwickeln versuchen, wollen aber zuvor hier noch einen Punct berühren, der von allgemeinerem Interesse ist.

Dass der Name Europa, durch welchen unser Erdtheil schon früh von Asien unterschieden wird, irgend wie zusammenhängen müsse mit dem Namen der nach Kreta entführten Heroine Europa, vermuthet schon Herodot [1]), stellt aber das Bedenken dagegen, dass Europa nach Kreta, also nicht nach dem von den Hellenen so genannten Europa gekommen sei. Vielleicht aus demselben Grunde haben Neuere den Namen lieber von dem Semitischen עֶרֶב d. i. Abendland herleiten wollen, eine Vermuthung, die keiner Widerlegung bedarf. Jedenfalls hat man auszugehen von einer Stelle in dem Homerischen Hymnus auf Apollo:

ἠμὲν ὅσοι Πελοπόννησον πίειραν ἔχουσιν
ἠδ' ὅσοι Εὐρώπην τε καὶ ἀμφιρύτας κατὰ νήσους [2]).

---

[1]) Herod. IV, 45.

[2]) Hom. Hymn. Ap. 250 f.

Offenbar sollen hier Europa und Peloponnesos das Griechische Festland gegenüber den Inseln bezeichnen, ähnlich wie bei Homer öfter Ἑλλάς und Ἄργος (d. h. der Peloponnes) zusammen den noch fehlenden Gesammtnamen für Griechenland ersetzen müssen. Demnach war Europa anfänglich eine geographische Benennung von viel beschränkterem Umfange, die sich erst allmählich, wie das so oft sonst vorkommt, zu einer umfassendern Bedeutung erhoben hat. Soll nun aber auch in jener Stelle der Name das ganze vom Peloponnes nördlich gelegene Griechische Festland bezeichnen, so werden wir doch auch dieses schon als eine Erweiterung anzusehen haben. Ursprünglich war nämlich höchst wahrscheinlich nur die Landschaft Böotien darunter verstanden; denn hier war der Name Εὐρώπη zu Hause als ein Epitheton der daselbst verehrten Göttin Demeter, deren ursprüngche Verehrer, wie wir an den Namen Ἄργος und Ἰασον Ἄργος gesehen haben, die Neigung hatten, die von ihnen besetzten Landschaften und Städte nach dem Namen ihrer Gottheit zu benennen. Erinnert man sich nun, dass der Achäisch-Aeolische Stamm, nachdem er aus Thessalien verdrängt war, in diesen Gegenden festen Fuss zu fassen suchte, aber sich schliesslich genöthigt sah, von hier aus neue Wohnsitze jenseits des Meers an der Küste Kleinasiens zu suchen und zwar in der Nähe der Gegend, aus welcher der Ἄσιος λειμών [1]) uns die erste Spur des Namens Ἀσία bietet, so erscheint es nicht zu kühn anzunehmen, dass eben dieser von Εὐρώπη d. h. Böotien in die Gegend des Ἄσιος λειμών ausgewanderte Achäisch-Aeolische Stamm zuerst den Namen Εὐρώπη und Ἀσία in der Weise gebraucht habe, dass damit zunächst der Ausgangs- und der Endpunct

[1]) Hom. Il. II, 461.

seiner Wanderung, bald aber überhaupt die Länder der beiden gegenüber liegenden Küsten bezeichnet wurden. Daraus konnte sich dann der umfassendere Gebrauch der beiden Namen, wie wir ihn schon bei Herodot finden, sehr leicht entwickeln.

§. 13.

Wesen und Stellung des Gottes Hermes in der historischen Zeit.

Es ist ein weit verbreiteter Irrthum der modernen Mythologie, dass das Wesen jeder Gottheit so sich auf irgend einen abstracten Begriff oder ein physisches Phänomen zurückführen liesse, dass die einzelnen Eigenschaften daraus gleichsam wie die Aeste und Zweige eines Baumes aus einer gemeinsamen Wurzel emporgeschossen wären. Auf diesen Irrthum lassen sich auch die meisten Ansichten zurückführen, welche man über das ursprüngliche Wesen des Hermes aufgestellt hat, indem die Einen ihn für einen Gott der Zeugung, des Umschwungs, der Rede, die Andern für einen Sonnengott, Regengott u. s. w. erklärten. Dem gegenüber haben wir überall die Ansicht vertreten und durchzuführen versucht, dass schon das ursprüngliche Wesen wenigstens der Hauptgottheiten einzig und allein darin seine Einheit finde, dass eine jede derselben von Haus aus einer geschlossenen Cultusgemeinde angehört habe. Dazu vorhanden, dem religiösen Bedürfnis dieser genügende Befriedigung zu gewähren, musste sie auch in der weitern Entwickelung ihres Wesens sich theils dem geistigen Fortschritt, theils den äussern Schicksalen und veränderten Lebensbedingungen ihrer Verehrer anschliessen, und je grösser die Umgestaltung war, die auf diesen Gebieten vor sich ging, desto stärkeren Veränderungen

war auch das ursprüngliche Wesen einer Gottheit unterworfen. Von diesem Standpuncte aus können wir, da sich gezeigt hat, dass die ursprünglichen Verehrer des Hermes schon früh durch die Stürme der Wanderungszeit nicht nur um die politische Selbständigkeit ihrer Existenz gekommen, sondern auch aus ihren Wohnsitzen vertrieben und so zu sagen nach allen Himmelsgegenden versprengt sind, nicht erwarten, dass ihr Gott in dem gerade damals sich bildenden polytheistischen System eine hervorragende Stellung gewonnen oder von seinem ursprünglichen Wesen viel bewahrt haben sollte. Und so verhält es sich in der That: in der olympischen Götterfamilie steht er auf einer sehr untergeordneten Stufe, und sein Wesen ist so verändert, dass wir den altargivischen Gott, wie wir ihn früher kennen gelernt haben, auf den ersten Blick kaum in ihm wieder zu erkennen vermögen. Dennoch verrathen einige seiner Eigenschaften einen unverkennbaren Zusammenhang mit seinem früheren Wesen.

Dahin gehört vor allem die ithyphallische Bildung der Hermesidole, welche für Attika schon durch Herodot bezeugt ist, der freilich, weil ihm aus den Samothrakischen Mysterien ein darauf bezüglicher ἱερὸς λόγος bekannt war, dieselbe auf die Tyrrhenischen Pelasger zurückführen zu müssen glaubte. Uns kann diese Ansicht nicht irre leiten, da wir wissen, dass die Tyrrhener, was sie von Hermesdienst besassen, erst von den Kadmeern angenommen hatten, und obendrein Kunde haben von einer Ansiedlung Kadmeischen Volks, der Gephyräer, in Attika. Mögen also immerhin die ersten Anfänge des Hermesdienstes durch die Thyrrhener nach Attika gekommen sein, so hat doch die Einwanderung der Gephyräer aus Tanagra, wo der Hermescult später noch eine Hauptstätte hatte, die Verehrung des Gottes

hier erst recht befestigt. Ausserdem begegnet uns zu Kyllene in Elis ein Cult des Hermes, in dem das Phallussymbol allein schon den Gott repräsentirte [1]), und es ist nicht abzusehen, mit welchem Rechte man diesen von den Tyrrhenern oder von Attika sollte herleiten können; vielmehr verräth der Name des Ortes eine Beziehung zu dem Kyllenischen Gebirge, der Geburtsstätte des Gottes, und da wir guten Grund haben, den hier bestehenden Cult aus Argolis herzuleiten, so wird auch wohl jenes Phallussymbol in letzter Instanz auf die Südargiver zurückzuführen sein. Es ergibt sich folglich, dass sowohl die Nordargiver (Kadmeer) als die Südargiver das Phallussymbol gekannt haben. Dasselbe fällt nun aber seiner Bedeutung nach augenscheinlich zusammen mit der Stiergestalt, in welcher in den Mythen die zeugerische Kraft des altargivischen Gottes symbolisch sich darstellt. Auf eben diese segenspendende Seite seines ursprünglichen Wesens wird man auch die Homerischen Epitheta *ἐριούνιος*, *δωτὴρ ἐάων*, *ἀκάκητα* am ungezwungensten beziehen.

Aber auch die entgegengesetzte chthonische Phase des Gottes hat sich in mannigfaltigen Nachklängen deutlich erhalten. Bei den Tragikern trägt er das Epitheton *χθόνιος*, unter welchem er in Gemeinschaft mit den Unterweltsgottheiten Hades, Persephone, Ge mehrfach angerufen wird [2]). Wie er in der Odyssee bekanntlich mit seinem goldenen Stabe die Seelen der ermordeten Freier in die Unterwelt treibt, so führt er auch sonst die Seelen in den Hades und wieder heraus und heisst

---

[1]) Paus. VI, 26, 5.

[2]) Aeschyl. Pers. 628 ff. Choeph. 124. 727. Soph. Aj. 832. El. 110 ff. Im Heiligthum der Erinyen zu Athen war Hermes in Gemeinschaft mit Pluton und Ge bildlich dargestellt. Paus. I, 28, 6.

davon πομπὸς [1]), πομπαῖος [2]), ψυχοπομπός und ἄγγελος εἰς Ἅιδην [3]). Damit verrichtet Hermes nicht etwa einen untergeordneten Dienst im Auftrage und in Abhängigkeit von dem Beherrscher der Unterwelt, sondern er characterisirt sich dadurch selbst als Herrscher des Todtenreichs; denn auch Hades treibt die Seelen mit einem Stabe in die Unterwelt [4]), und in Gemeinschaft mit dem Hermes πομπός geleitet Persephone den sterbenden Oedipus [5]). Nur wer von dem unhaltbaren Gedanken an die Ursprünglichkeit des polytheistischen Systems nicht ablassen will, kann sich der Einsicht verschliessen, dass Hermes in dieser Function einen Rest seiner ehemaligen Bedeutung als Herrscher des Todtenreichs in der altargivischen Stammesreligion sich erhalten hat. Damit möchte denn auch der in Argos noch spät bestehende Cultusgebrauch, dem Hermes dreissig Tage nach dem Tode eines Verwandten zu opfern, in Beziehung zu bringen sein [6]). Natürlich musste, seitdem das polytheistische System den Gottheiten Hades und Persephone die ausschliessliche Herrschaft über das Todtenreich zugeeignet hatte, Hermes, nicht minder als Kronos, in jener Eigenschaft je mehr und mehr auch da zurücktreten, wo Reste seines Cultus sich behauptet hatten. Indessen hat doch eine damit in Zusammenhang stehende Function des Gottes sich zur Allgemein-

---

1) Soph. Oed. Col. 1548.

2) Soph. Aj. 832.

3) Hom. Hymn. Merc. 472.

4) Pind. Ol. IX, 33 ff.

5) Soph. Oed. Col. 1548.

6) Plut. Qu. Gr. 24. Auch der Demeter wurde zu Sparta am zwölften Tage der Trauerzeit geopfert. Plut. Lyc. 27. Zu Athen hiessen die Todten Δημήτρειοι. Plut. de fac. in orb. lun. c. 25.

gültigkeit durchgerungen. Er sendet nämlich den Menschen den Schlaf und die Träume. Nun ist aber der Schlaf nicht nur nach nationalgriechischer Anschauung ein Bruder des Todes [1]) und wohnt mit diesem zusammen in der Unterwelt [2]), sondern derselbe Stab, mit welchem Hermes die Seelen in die Unterwelt treibt, dient auch dazu, die Menschen einzuschläfern und zu erwecken [3]); der Traum, mit beiden verschwistert, haust am Eingang der Unterwelt [4]). Folglich führt die nationalgriechische Auffassung mit Entschiedenheit darauf, den *Ἑρμῆς ὑπνοδότης, ὕπνου προστάτης* und *ὀνειροπομπός* durch eine Verflüchtigung und einseitige Ausbildung aus dem alten Beherrscher der Unterwelt hervorgegangen zu denken.

Alle diese Eigenschaften hängen mit dem ethischen Elemente des chthonischen Begriffs [5]) zusammen. Indessen ist auch das physische Element in dem spätern Wesen des Gottes noch vertreten. Denn die diebische List (*κλεπτοσύνη*) und Schlauheit, die ihn vor allen andern Gottheiten auszeichnet [6]), kann schwerlich auf eine andere Weise abgeleitet werden [7]). Die in der unfruchtbaren Jahrszeit wirksamen chthonischen Götter sind Räuber und Diebe: so Hades, indem er die Persephone raubt,

---

1) Hom. Il. XIV, 231. XVI, 672. Hes. Theog. 211.

2) Hes. Theog. 758.

3) Hom. Od. XXIV, 3 f.

4) Hom. Od. XXIV, 12. Nach Eur. Hec. 70. Iphig. T. 1261 ist die *Χθών*, d. h. die Unterwelt, die Mutter der Träume.

5) Vgl. oben S. 46 ff.

6) Dass diese Eigenschaft dem Gotte nicht erst später beigelegt ist, zeigt der Name Epaphos (Betrüger, Täuscher), den sein Sohn im Argolischen Mythus führt.

7) Meine in dieser Beziehung früher noch etwas schwankende Ansicht (oben S. 48) hat sich seitdem befestigt.

so Hermes selbst, der den Argos überlistend die Io entführt, so der Italische Cacus, der dem Hercules die Rinder stiehlt. Sie rauben und stehlen die Fruchtbarkeit des Jahrs, wenn die sengende Glut des θέρος die Vegetation vernichtet. Dazu bedürfen sie der Stärke und List, weshalb denn Ἑρμῆς Ἀργειφόντης, der eben der chthonische, die unfruchtbare Jahrzeit herbeiführende Gott ist, bei Homer sowohl κρατύς als auch εὔσκοπος heisst; auch Kronos führt in diesem Sinne die Epitheta μέγας und ἀγκυλομήτης.

In dem Phallussymbole und in den besprochenen chthonischen Eigenschaften tritt das Wesen des altargivischen Gottes in seinen Grundzügen noch sehr deutlich hervor. Wir erkennen darin jenes dualistische Wesen, welches in den altargivischen Stammesmythen eine Spaltung in zwei einander feindlich gegenüber tretende Persönlichkeiten nothwendig machte, weil nur so die sich gegenseitig aufhebenden Thätigkeiten des Gottes im Kreislaufe des Jahrs zu einem angemessenen mythischen Ausdruck gelangen konnten. Da aber, wie namentlich die Achäischen Mythen deutlich hervortreten lassen, über einer solchen Spaltung das Bewusstsein der Einheit des göttlichen Wesens nicht verloren ging, so ist es auch nicht zu verwundern, dass, nachdem die altargivischen Mythen in Vergessenheit gerathen waren oder doch nicht mehr direct auf den Gott Hermes bezogen wurden, in diesem vereinigt wurde, was früher in einer Person nicht vereinigt werden zu können schien.

Unter den übrigen Eigenschaften, welche der Gott Hermes in historischer Zeit an sich trägt, ist für das religiöse Bedürfnis des practischen Lebens die bedeutendste, dass er als Schutzgott der Wanderer verehrt wird. Die plastische Darstellung des Gottes bildete ihn ja auch deshalb besonders gern mit dem Petasos auf dem Haupte

und Flügeln an den Füssen. Man könnte nun wohl auf den Gedanken gerathen, diese Eigenschaft mit der Psychopompie in Verbindung zu bringen, zumal derselbe Ausdruck πομπαῖος bald den Seelengeleiter, bald den Schutzgott der Wanderer bezeichnet [1]), und immerhin mag zugegeben werden, dass für die vulgäre Griechische Auffassung Beides oft in einander geflossen sei. Allein ursprünglich scheinen doch beide Eigenschaften nichts mit einander gemein zu haben. Denn man kann doch nicht umhin daran zu denken, dass durch seinen Hauptnamen schon der altargivische Gott als der „Wanderer" bezeichnet wird, und das Wandern und Umherziehen in den alten Stammesmythen ein hervorragender Zug ist. Wir haben darin seiner Zeit eine symbolische Hindeutung auf die Bewegung der Sonne am Himmelsgewölbe erkannt, und es lässt sich gewis nicht in Abrede stellen, dass die Flügel an den Füssen der Hermesbilder wohl noch besser aus dieser Beziehung als aus jenem Amte sich erklären lassen. Ob schon in der Blütezeit der altargivischen Religion der selbst als wandernd und umherschweifend in den Mythen dargestellte Gott darum auch als der natürliche Hort des Wanderers gedacht wurde, oder ob erst eine spätere Zeit in dunkeler Erinnerung an jenen alten symbolischen Zug ihm diese Eigenschaft zugewiesen habe, mag dahin gestellt bleiben.

Des Schutzes eines solchen Gottes am meisten bedürftig ist der Kaufmann, wenn er mit seinen kostbaren Waaren unter mannigfachen Gefahren von Ort zu Ort zieht. Ist nun dadurch allein Hermes zum Gotte der Kaufleute, des Handels und Verkehrs geworden? Möglich; doch kann auch noch ein anderes Moment dazu beigetragen haben. Wenn ein Ackerbau treibendes Volk

---

[1]) Vgl. z. B. Soph. Aj. 832 mit Eur. Med. 759.

durch Eroberer seiner politischen Existenz beraubt wird, so muss es entweder, falls man ihm die fernere Bebauung seines Grundbesitzes gestattet, in ein Hörigkeits- und Abhängigkeitsverhältnis zu den neuen Herren des Landes treten, oder es muss mit dem Grundbesitz auch seine frühere Beschäftigung aufgeben und sich andern Thätigkeiten, namentlich dem Handel und den Gewerben zuwenden. So finden wir in mehreren Griechischen Landschaften die Nachkommen früherer Freisässen als Hörige, welche die Ländereien ihrer Herren gegen Entrichtung eines Theils des jährlichen Ertrags bebauen [1]); so sehen wir andererseits, wie die zu Periöken herabgesunkenen Achäer in Lakonika sich eifrig dem Handel und gewerblicher Thätigkeit hingeben, was den Dorischen Spartiaten durch die Lykurgische Verfassung untersagt war [2]). Die Israeliten haben sich bekanntlich, seitdem sie aus ihrer Heimat vertrieben wurden, von dem Anbau des Bodens, dem sie früher doch auch oblagen, gänzlich abgewendet. Da wir nun von den Argivischen Volkstrümmern, welche nach Arkadien versprengt wurden, oben schon gesehen haben, dass sie, durch die Natur des Landes gezwungen, zur Viehzucht übergingen, und in Folge davon ihr Gott sich gefallen lassen musste in einen Hirtengott verwandelt zu werden, so liegt die Vermuthung nahe, dass die Reste des altargivischen Stammes, welche in Böotien und Argolis wohnhaft blieben oder nach Attika übersiedelten, in diesen dazu wohlgelegenen Landschaften sich dem Handel vorzugsweise gewidmet haben, und in Folge davon ihrem Gotte das Schutzamt über Handel und Verkehr zugefallen ist.

Auf ähnlichem Wege möchte wohl das Heroldsamt des Gottes zu erklären sein. Die Herolde sind bei Ho-

[1]) Herm. St. A. §. 19, 3.

[2]) Müller Dor. II. S. 21 ff.

mer zwar Diener, aber keine Sclaven. Zu dieser Stellung eigneten sich also besonders Leute, welche bei persönlicher Freiheit dennoch des eigenen Grundbesitzes und einer darauf basirten unabhängigen Lebensstellung entbehrten, folglich vorzugsweise Abkömmlinge eines besiegten Stammes. Darum finden wir denn auch, dass das erbliche Heroldsamt in Sparta in den Händen eines Geschlechts war, das sich von seinem Ahnherrn, dem Agamemnonischen Herold Talthybios, Talthybiaden nannte und unzweifelhaft Achäischen Ursprungs war [1]). So mögen denn auch wohl altargivische Geschlechter an mehr als einem Puncte zu Heroldsdiensten sich haben verwenden lassen, was natürlich ihrem noch immer als θεὸς γενέθλιος verehrten ehemaligen Stammesgotte das Schutzamt über die Herolde übertragen und ihn selbst zum κήρυξ τῶν θεῶν erheben musste. Für diese Ansicht findet sich ein fester Anhaltspunct in folgender Thatsache. In Attika gab es ein Geschlecht der Keryken; es leitete sich von Hermes her und übte wichtige Functionen bei den Eleusinischen Mysterien [2]). Man darf daraus schliessen, dass es wirklich von altargivischer Abkunft war, und das hohe Ansehen, zu welchem die Eleusinien allmählich aufstiegen, mag dazu beigetragen haben, dass sein göttlicher Ahnherr als Schutzgott der Herolde allgemein anerkannt wurde. Bestätigt wird diese Vermuthung durch den deutlich vorliegenden Umstand, dass das Heroldsamt des Hermes jüngern Ursprungs ist. Denn die Ilias kennt den Hermes noch nicht als Boten und Herold der Götter, sondern theilt der Göttin Iris diese Function zu. Erst in der Odyssee, die nach mannigfaltigen Spuren erst im siebenten Jahrhundert ihren

---

[1]) Müller Dor. II. S. 30 f.

[2]) Herm. G. A. §. 55, 25.

Abschluss gefunden hat [1]), und in der Theogonie [2]), welche, was sehr zu beachten ist, zuerst den Eleusinischen Cult der Demeter und Persephone deutlich erwähnt [3]), erscheint Hermes als Inhaber dieser τιμή.

Die besprochenen Eigenschaften des Gottes sind unstreitig die bedeutsamsten unter denjenigen, welche zu allgemeiner Anerkennung gelangt sind; was sich sonst noch findet, ergibt sich leicht als Resultat der fortschreitenden Entwickelung der einen oder andern unter ihnen. Wir haben also nicht nöthig hier weiter darauf einzugehen, da es nur darauf ankam zu zeigen, dass das Wesen des Gottes, wie es in historischer Zeit sich darstellt, durchaus nicht in Widerspruch zu dem allerdings auf den ersten Blick so sehr davon verschiedenen Wesen des altargivischen Gottes steht. Denn einerseits finden wir von diesem noch die deutlichsten Nachklänge in dem ithyphallischen und chthonischen Hermes, andeserseits ergab sich, dass die neu hinzugetretenen Eigenschaften aus den Schicksalen und veränderten Lebensverhältnissen seiner ursprünglichen Verehrer sich hinlänglich erklären liessen. Mag nun immerhin die eine oder die andere der von uns versuchten Erklärungen angezweifelt werden können, so bleibt doch soviel gewis, dass das so vielfältig zerrissene und zersplitterte Wesen des spätern Gottes als ein natürlicher Reflex der Zerreissung und Zersplitterung seiner ehemaligen Verehrer gelten muss, und jeder Versuch, dasselbe aus einem abstracten Begriffe oder einem einzelnen physischen Phänomen herzuleiten, von vorn herein zu verwerfen ist.

---

1) Vgl. Lauer Gesch. der Hom. Poesie S. 127 f.

2) Hes. Theog. 939 (κήρυξ ἀθανάτων).

3) Hes. Th. 912 ff.

Schliesslich haben wir hier noch auszuführen, dass auch die landschaftliche Verbreitung des Cultes den von uns dargelegten geschichtlichen Verhältnissen genügend entspricht, wenn man nur nicht vergessen will, dass in der spätern Zeit, als das polytheistische System sich ausgebildet hatte und der zunehmende Verkehr den religiösen Particularismus immer mehr beseitigte, deshalb auch da Anerkennung und Aufnahme finden konnte, wo er früher unbekannt war. Denn Culte, welche wirklich auf höheres Alter Anspruch machen können oder sagenhafte Spuren älterer Verehrung finden sich nur in Böotien, Attika, Argolis, Arkadien [1]).

Aus Böotien ist vor allen zu nennen der Cult in Tanagra. Dort hatte Hermes zwei Tempel als *Κριοφόρος* und *Πρόμαχος*. Das erstere Epitheton sollte er davon erhalten haben, dass er einst zur Abwendung einer Pest einen Widder um die Mauern der Stadt getragen; mit einem Widder auf den Schultern war er abgebildet, und alljährlich am Festtage des Gottes trug der schönste Ephebe ein Lamm auf seinen Schultern um die Stadt. *Πρόμαχος* hiess er nach der Legende davon, dass er einst an der Spitze der Epheben einen Einfall der Eretrier in das Tanagräische Gebiet zurückgeschlagen hatte [2]). Auf dem dortigen Berge *Κηρύκειον* sollte er geboren sein [3]). Demnach war Hermes der Haupt- und Schutzgott der Stadt und verdankte dies ohne Zweifel dem

---

[1]) Dass Thessalien nur in der oben S. 378 erwähnten Sage von der Buhlschaft des Gottes mit Brimo am Böbeischen See eine Spur ehemaliger Hermesverehrung bewahrt hat, ist nicht auffällig, da diese Landschaft mehr als jede andere von den Stürmen der Wanderungen betroffen war, und später hier sogar ein unhellenischer Stamm die Herrschaft in Händen hatte.

[2]) Paus. IX, 22, 1. 2.

[3]) Paus. IX, 20, 3.

Umstande, dass, wie Herodot ausdrücklich bezeugt, der letzte Rest des Kadmeischen Stammes. die Gephyräer, hier sich in Unabhängigkeit behauptete, bis er von den Böotern verjagt wurde [1]). Darum figurirt denn unter den Ahnherren des Oekisten der Stadt auch ein Jasios [2]). Die Cultusform des *Κριοφόρος* mag jüngern Ursprungs sein; in dem *Πρόμαχος* dagegen muss man den alten Kriegsgott des Stammes erkennen, der nicht erst dem von der Legende berichteten Ereignisse seinen Ursprung, sondern höchstens, wenn dasselbe nicht eine blosse Erfindung ist, seine Wiederbelebung zu verdanken hat.

Zu Lebadeia gab es einen Hain und Tempel des Orakelgottes Trophonios, der zwar von Strabo und Livius als Zeus [3])', von Cicero dagegen als Hermes bezeichnet wird [4]). Letzteres ist ohne Zweifel das Richtige; denn nicht nur hiessen die Knaben, welche den Dienst bei dem Orakel versahen, *Ἑρμαί* [5]), sondern neben dem Trophonios wurde auch Demeter Europa verehrt und galt für die Amme des Trophonios [6]). Wir schliessen mit Recht, dass erst mit dem Vordringen der Achäer in Böotien Hermes hier vor dem Gott der Sieger in den Hintergrund getreten ist.

Für Attika genügt Herodot's früher schon besprochene Angabe über den ithyphallischen Hermes, um das hohe Alter des dortigen Dienstes zu erweisen.

In Argolis hat zwar der Cult des Hermes in historischer Zeit keine hervorragende Stätte, doch zeigt der

---

[1]) Herod. V, 57.
[2]) Paus. IX, 20, 1.
[3]) Strab. IX. p. 414. Liv. 45, 27.
[4]) Cic. N. D. III, 22, 56.
[5]) Paus. IX, 39, 7.
[6]) Paus· IX, 39, 5.

hier heimische Mythus vom Argostödter und dessen enge Beziehung zur alten Landessage, dass in keiner andern Landschaft der Cult ältere und tiefere Wurzeln getrieben hat. Ausserdem ist auch der Name der Stadt Hermione unzweifelhaft von Hermes abzuleiten, und da die Göttin Demeter hier noch einen hochgefeierten und offenbar alterthümlichen Cult besass, so darf mit Sicherheit angenommen werden, dass auch Hermes vor Zeiten ein Hauptgott dieser Stadt gewesen ist [1]).

Nirgend aber wird Hermes in Sage und Cult mehr gefeiert als in Arkadien. Die Pheneaten verehrten ihn unter allen Göttern am meisten und zeigten in der Nähe seines Tempels das Grab des Myrtilos, seines angeblichen Sohnes [2]). Nach Olympia hatten sie eine Statue des Hermes *Κριοφόρος* geweiht [3]). Auf der Grenze von Pheneos und Stymphalos lag das Gebirge *Τρίκρηνα*, so genannt von den drei Quellen, die dem Hermes heilig waren, weil ihn Nymphen gleich nach seiner Geburt dort gebadet haben sollten [4]). Zu Akakesion hatte man ein steinernes Bild des Hermes *Ἀκακήσιος*; ihn sollte

---

[1]) Beachtenswerth ist auch, dass Hermion, der angebliche Gründer von Hermione, ein Sohn des Europs heisst (Paus. II, 34, 5). Dieser Name, offenbar das Masculinum zu *Εὐρώπη*, deutet sich von selbst auf den Sonnengott Hermes-Argos, wie *Εὐρώπη* auf die Mondgöttin. Uebrigens zeigen *Εὔρωψ* und *Εὐρώπη*, *Ἴασος* und *Ἰώ*, *Ἄργος* und *Ἀργιόπη* (oben S. 352 Anm.), auch *Ἑρμῆς* und *Ἑρμιόνη* (unter diesem Beinamen wurde Demeter in Syrakus verehrt Hesych. s. v.) das freilich nicht durchgeführte Bestreben, die männliche und die weibliche Gottheit auch durch ihre Namen als zusammengehörige Wesen zu bezeichnen, ähnlich wie *Ζεύς* und *Διώνη*, *Ἥλιος* und *Ἥρη* (vgl. oben S. 337 Anm.).

[2]) Paus. VIII, 14, 10.

[3]) Paus. V, 27, 8.

[4]) Paus. VIII, 16, 1.

Akakos, Sohn des Lykaon erzogen haben [1]); der Beiname weist unverkennbar auf das Homerische Epitheton *ἀκάκητα* hin. Zu Tegea stand ein Tempel des Hermes *Αἴπυτος* [2]). Auch Phigalia hatte Hermescult [3]). Nehmen wir dazu nur noch die weitverbreitete Sage von der Geburt des Gottes auf dem Kyllenischen Gebirge, so können wir uns nicht wundern, dass manche Mythologen dessen Heimat in Arkadien gesucht haben. Allein abgesehen von allem Andern, was wir dem entgegenzustellen haben, finden wir bei näherer Untersuchung gerade in jener Sage selbst ein Symptom jüngern Ursprungs. Maia, des Hermes Mutter, gilt für eine Tochter des Atlas und eine der Plejaden. Dazu will aber der Name nicht recht passen, der als Appellativum „Mutter" bedeutet und bei Aeschylus, eben so wie das verwandte Wort *μᾶ*, in feierlichem Anruf der Ge verwendet wird [4]). Der Name erinnert also in seiner Bedeutung an *Δημήτηρ*, und dass diese Göttin sich wirklich dahinter verbirgt, wird dadurch um so wahrscheinlicher, dass der altargivische Mythus die Göttin in einer gewissen Phase als Mutter des Gottes (Demophon) fasst; auch der Cult zu Lebadeia kennt Demeter Europa als Amme des Trophonios (oben S. 403). Nun scheint es aber nicht wohl denkbar, dass der Ursprung des Cultus an einem Orte zu suchen sein sollte, wo die Göttin, die sonst in der altargivischen Religion überall eine völlig ebenbürtige Stellung neben dem Gotte einnimmt, sich nur als ein Wesen untergeordneten Ranges darstellt; vielmehr wird

---

[1]) Paus. VIII, 36, 10. Auch Megalopolis hatte diesen Cult angenommen. Paus. VIII, 30, 6.

[2]) Paus. VIII. 47, 4.

[3]) Paus. VIII, 39, 6.

[4]) *Ἰὼ Γαῖα μαῖα* Aesch. Choeph. 43; *μᾶ Γᾶ* Suppl. 367. 376.

man umgekehrt schliessen müssen, dass der Cult sich hier erst zu einer Zeit angesiedelt habe, als er bereits der Degeneration verfallen war.

§. 14.

Wesen und Stellung der Göttin Demeter in der historischen Zeit.

Bei weitem mehr als Hermes hat Demeter von der alten Bedeutung ihres Wesens und der Hoheit ihrer ehemaligen Stellung gerettet. Der Grund dafür ist im Allgemeinen darin zu suchen, dass die weiblichen Gottheiten in der Regel weniger als die männlichen mit den politischen Interessen verschmolzen sind und deshalb um so leichter bei dem Verluste der politischen Selbständigkeit ihrer Verehrer bei fremden Stämmen Aufnahme finden und deren Gottheiten sich anschliessen.

So finden wir denn zunächst, dass Demeter die Beziehung auf den Ackerbau, welche dem Hermes ganz abhanden gekommen ist, nicht nur behauptet hat, sondern auch im polytheistischen System als alleinige Inhaberin dieser τιμή erscheint [1]). Schon Homer redet von der ἀκτὴ Δημήτερος [2]); die spätere Zeit kennt eine grosse Zahl auf Saat, Wachsthum und Ernte bezüglicher Epitheta der Göttin [3]) und schreibt ihr die Stiftung des Ackerbaus zu; Triptolemos, der Heros des Ackerbaus, ist ihr Zögling, in seinem Namen, wie es scheint, nicht ohne Beziehung

---

[1]) Dass daneben in den landschaftlichen Culten auch andere Gottheiten einzelne agrarische Beziehungen zeigen, steht nicht in Widerspruch mit der obigen Behauptung.

[2]) Il. XIII, 322.

[3]) Vgl. Gerh. Gr. Myth. §. 416, 2.

auf den alten Mythus, dass Demeter mit Jasion *νειῷ ἐν τριπόλῳ* gebuhlt habe [1]).

Unzweifelhaft alt ist auch die Auffassung und Verehrung der Demeter als *Θεσμοφόρος*, was sich schon aus der Sage ergibt, dass der Tempel der Demeter *Θεσμοφόρος* zu Theben einst die Wohnung des Kadmos und seiner Nachkommen gewesen sein soll [2]). Das Fest der Thesmophorien, ursprünglich wohl ein Saatfest, hat doch, wie der Name, die ausschliessliche Betheiligung der Frauen bei demselben und manche andere Umstände deutlich zeigen, seinen Mittelpunct in den weiblichen Interessen der Ehe und Kindererziehung [3]). Dass diese schon vor Alters der Göttin in ihrer Eigenschaft als Stammesgöttin unterstellt sein mussten, ist schon früher hervorgehoben und liegt in der Natur der Sache [4]).

Näher dem Ideenkreise, welchen wir aus den altargivischen Mythen kennen gelernt haben, steht die Demeter *Χθονία*. Unter diesem Beinamen wurde sie hoch gefeiert in der Stadt Hermione [5]), deren Name, wie oben schon erwähnt ist, zugleich auf ehemaligen Cult des Hermes hinweist. Das Fest wurde mit eigenthümlichen Gebräuchen begangen. In der Zeit des Sommers (*ὥρᾳ θέρους*) führte man in einem feierlichen Aufzuge, an dem sich Hoch und Niedrig, Alt und Jung, Männer

---

[1]) oben S. 348. vgl. Preller Dem. u. Pers. S. 285 ff.

[2]) Paus. IX, 16, 5.

[3]) Preller Dem. u. Pers. S. 337 ff. Eine allgemeine Beziehung auf Gesetzgebung und Civilisation erscheint kaum zulässig; ebendas. S. 351. Sie mag nur von Spätern aus dem Namen herausgeklügelt sein.

[4]) Darum kann denn selbst die jungfräuliche Athene als Stammesgöttin dieser Aufgabe sich nicht ganz entziehen; vgl. Gerh. Gr. Myth. §. 254, 7.

[5]) Von dort hatte Sparta den Cult erhalten Paus. III, 14, 5.

und Frauen betheiligten, vier Kühe, die gefesselt waren und wild sich gegen die Fesseln sträubten, zum Tempel der Göttin. Dort angekommen löste man die Fesseln und liess die Thiere eins nach dem andern in den Tempel, wo vier alte Frauen mit Sicheln ihnen den Tod gaben [1]). Die Jahreszeit und der Gebrauch der Sicheln als Opfermesser deuten auf ein Erntefest, das Epitheton der Göttin dagegen, nach welchem auch das Fest selbst *Χθόνια* hiess, zeigt hier wiederum auf die schon oft hervorgehobene religiöse Vorstellung, dass mit dem Eintritt des *θέρος* und dem Verschwinden der Feldfrüchte die Herrschaft der unterweltlichen Gottheiten in Kraft tritt. Doch damit ist nicht Alles abgethan; vielmehr liegt in den hervorgehobenen Eigenthümlichkeiten der Festgebräuche eine nicht zu verkennende Beziehung auf die seiner Zeit aus den Mythen entwickelte Anschauung, dass mit dem Eintritt der unfruchtbaren Jahrszeit das Wesen der Gottheiten selbst sich umgestaltet. Die bis dahin jugendfrische Göttin verwandelt sich, wie der Eleusinische Mythus ergeben hat, als unterweltliches Wesen in eine alte Frau, die über die Zeit des Gebärens hinaus ist: alte Frauen müssen aus diesem Grunde in Hermione das der chthonischen Göttin geweihte Opfer tödten. Auch die gefesselten Kühe scheinen in Zusammenhang gesetzt werden zu müssen mit der die Io darstellenden Kuh, welche man nach altem Gebrauche im Haine von Mykene an einen Oelbaum fesselte. Es ist also ein freilich unter der Einwirkung der Jahrhunderte modificirter und verkümmerter Rest des altargivischen Sommerfestes, den wir in den Chthonien von Hermione vor uns haben.

Der Eleusinische Dienst hat zwar auf der einen

---

[1]) Paus. II, 35, 5.

Seite unleugbar sehr viel von der ehemaligen Bedeutung der Göttin bewahrt und wesentlich dazu beigetragen, ihr eine höhere und geachtetere Stellung in dem religiösen Bewusstsein der historischen Zeit zu verschaffen, als ihrem Gemahl geblieben ist, aber auf der andern Seite hat derselbe so bedeutende Veränderungen gewirkt, dass man fast behaupten könnte, es habe sich dort eine ganz neue Religion gebildet. Was den ersten Punct betrifft, so hat die Analyse des Eleusinischen Mythus hinlänglich ergeben, dass die ihr geraubtes Kind suchende und im Hause des Keleos den Demophon pflegende Göttin Zug für Zug der Argolischen Io entspricht, folglich noch ganz in dem Boden der altargivischen Stammesreligion wurzelt. Auch im Cult behauptet sie fortwährend ein entschiedenes Uebergewicht über die ihr aufgedrungene Tochter: die Eleusinien sind und bleiben ein Fest der Demeter, nicht der Persephone; der Tempel ist ihr gegründet, die Weihen sind ihre Weihen. Ja, Persephone erscheint fast nur als eine Art Emanation ihres eigenen Wesens, lediglich zu dem Zwecke von der mythischen Anschauung geschaffen, damit jene die Kraft des in ihr ruhenden eigenthümlichen Wesens bethätigen und zu anschaulicher Entwickelung bringen könne. Dies Letztere ist aber eben, was wir vorhin als eine neue Religion bezeichnet haben. Denn in Wirklichkait ist Persephone nicht nur von Haus aus eine eben so selbständige Gottheit, wie ihre angebliche Mutter, sondern auch das Wesen beider im Kern so gleichartig, dass sie genau genommen gar nicht neben einander existiren können. Denn Persephone ist von dem Unterweltsgotte entführt und dadurch zur Beherrscherin der Unterwelt geworden, bis der Eintritt der unfruchtbaren Jahrszeit sie wieder auf die Oberwelt führt und zur Braut und Gattin des

olympischen Gottes erhebt [1]). Demeter-Io ist ebenfalls von dem chthonischen Gotte ihrem olympischen Gemahl entrissen und weilt als finstere Unterweltsgöttin in der Behausung des erstern, um im Frühling wieder als jugendliche Braut und nährende Kuhgöttin mit dem Stiergemahle sich zu vereinigen. Es ist klar, dass zwei so geartete Göttinnen nicht von derselben Cultusgemeinde in demselben Heiligthume verehrt werden konnten. Nöthigte aber dennoch der Druck eines zugewanderten fremden Volkselementes zu einer Vereinigung, so mussten beide von ihrem ursprünglichen Wesen ein Beträchtliches aufgeben, um sich zusammenschliessen zu können. So verlor denn Persephone hier nicht nur ihre Selbständigkeit in der Weise, dass sie fast nur noch im Zusammenhange mit Demeter gedacht und verehrt wurde [2]), ein Verhältniss, das auch in dem unzweifelhaft erst jetzt ihr beigelegten Namen Kora einen entsprechenden Ausdruck fand [3]), sondern es blieb ihr auch von der ehemaligen olympischen Seite ihres Wesens nichts als die in dem Acte der Entführung enthaltene Andeutung, dass sie vor diesem Zeitpuncte auf der Oberwelt geweilt habe. Demeter dagegen opferte einerseits ihr Verhältnis zu ihrem Gemahl, der, wenigstens in seiner eigentlichen Gestalt, ganz aus dem Zusammenhang des Eleusinischen Mythus und Cultus verschwand, und zu dem Sohne, der,

---

1) Vgl. I. S. 182 ff.

2) Vgl. Preller Dem. u. Pers. S. 193 f.

3) Bei Hesiod wird das Wort *κούρη* sehr gewöhnlich von Göttinnen synonym mit *θυγάτηρ* gebraucht, z. B. *Νηρῆος κοῦραι* Th. 1003. *Ὠκεανοῦ κοῦραι* Th. 908. 959 u. s. w. Dass man wenigstens in Attika bei dem Namen nur an ihr Tochterverhältnis zu Demeter dachte, zeigt der öfter vorkommende Ausdruck *Δήμητρος κόρη* (Eur. Herc. fur. 1104. Alc. 358. Heracl. 408. 601.) und *Μήτηρ καὶ κόρη* (Eur. Jon. 1085. Herod. VIII, 65).

da er der Adoptivtochter weichen musste, sich nur in verkappter Gestalt erhalten konnte, andererseits verlor sie, zwar nicht im Mythus, aber doch in dem Bewusstsein ihrer Verehrer, die unterweltliche Seite ihres Wesens, die sie um so weniger behaupten konnte, da in dem Gedanken, dass die selbst in der Unterwelt hausende Göttin ihre in die Unterwelt entführte Tochter als verloren beklagen sollte, doch ein zu greller Widerspruch gelegen haben würde. Freilich wollte, was nun übrig geblieben war, sich weder im Mythus zu einer ohne Anstoss und Widerspruch verlaufenden Erzählung zusammenschliessen (vgl. oben S. 300) noch in der religiösen Anschauung zu einem klaren Gedanken gestalten. Denn wenn man von jetzt an, wofern man überhaupt darüber nachdachte, in Demeter nur die die Vegetation und namentlich das Gedeihen der Feldfrüchte fördernde Erdmutter erblickte, konnte man in ihrer vermeintlichen Tochter nur die Vegetation selbst oder gar das im Herbste in die Erde gelegte und im Frühling emporkeimende Samenkorn [1]) erkennen. So aber das Product der Thätigkeit einer Gottheit als ein gleichartiges und gleichberechtigtes göttliches Wesen neben jene zu stellen, widerspricht nicht nur dem ganzen Geiste der Griechischen Religion, die nirgend der blossen Erscheinung wahrhaft göttlichen Character zuerkannt hat, sondern ist auch, an und für sich betrachtet, geradezu sinnlos.

Alles dies hinderte freilich nicht, dass man zunächst in Eleusis selbst, dann in immer weitern Kreisen die so entstandene neue Religion der „beiden Göttinnen“ in hohen Ehren hielt; ja man möchte fast meinen, dass gerade die Unfassbarkeit und Unklarheit des religiösen Dogmas dem steigenden Ansehen der Eleusinischen Wei-

[1]) Cic. N. D. II, 26.

hen, da alle Mysterien in einer gewissen Verschwommenheit des Gefühls und der Phantasie ihr wahres Lebenselement finden, nur förderlich gewesen sei. Wenigstens ist soviel gewis, dass man fast überall, wo Demeterdienst aus älterer Zeit und älteren Characters sich erhalten hatte, entweder die Gebräuche und Sagen der Attischen Eleusinien auf denselben übertrug [1]), oder doch in der gemeinen Vorstellung die Zusammengehörigkeit der beiden Göttinnen anerkannte [2]). Doch gilt dies erst von der nachhomerischen Zeit; denn Homer kennt die Persephone noch nicht als Tochter der Demeter [3]), was auch leicht begreiflich ist, da sich nicht verkennen lässt, dass erst mit der wachsenden Macht Athens der Eleusinische Cult sich über die engen Schranken eines Localdienstes erhoben hat.

Wenden wir uns nun zu der weitern Frage, was Demeter sonst von ihrem frühern Wesen eingebüsst hat, so haben wir schon früher (S. 352 f.) hervorgehoben, dass die Göttin die Beziehung auf den Mond gänzlich aufgegeben hat. Freilich war diese auch stets nur ein untergeordnetes Moment bei ihr gewesen und hatte hauptsächlich nur dem Zwecke gedient, sie zu dem zeugenden Sonnengott, ihrem Gemahl, in das richtige Verhältnis zu setzen. Dieser ihr ehemaliger Zusammenhang mit dem Gotte Hermes ist aber sowohl aus dem Culte als aus dem gemeinen Bewusstsein der historischen Zeit

---

1) Vgl. Preller Dem. u. Pers. S. 147 ff. Preller hat, obwohl über den Ursprung des Demeterdienstes völlig im Unklaren, doch diesen Punct so richtig erkannt und im Einzelnen nachgewesen, dass wir mit der Verweisung auf ihn uns begnügen können.

2) Schol. Eur. Phoen. 687: ἐμυθεύσαντο Δήμητραν ἐν Θήβαις οἰκεῖν, ἐξ ἀνάγκης δὲ καὶ τὴν αὐτῆς θυγατέρα.

3) Preller Dem. u. Pers. S. 6.

gänzlich verschwunden [1]). Selbst in Hermione, wo wir doch einen unzweifelhaft alterthümlichen Demetercult und in dem Namen der Stadt eine deutliche Spur ehemaliger Hermesverehrung gefunden haben, ist er völlig unbekannt, wenn man nicht etwa hinter Klymenos, den Pausanias für den Herrscher der Unterwelt erklärt, den chthonischen Hermes suchen will.

Ueberhaupt steht Demeter fast völlig isolirt, da sie der olympischen Götterfamilie durch ihre angebliche Abstammung von Kronos nur lose und äusserlich angereiht ist und, wenigstens bei Homer, niemals auf dem Olymp erscheint. Nur als Geliebte des Zeus ist sie dem Homer bekannt [2]). Sie steht also in demselben Verhältnisse zu ihm, wie ihre heroischen Metamorphosen Io und Europa. Da nun aber bei diesen die bezüglichen Mythen deutlich ergeben haben, dass in Folge des siegreichen Vordringens des Achäischen Stammes der Gott Zeus hier sich eingedrängt und den rechtmässigen Gemahl (Argos, Kadmos) bei Seite geschoben hat, so wird in denselben historischen Verhältnissen der erste Grund zu suchen sein für die Verdrängung des Hermes von der Seite der Demeter, was auch direct bestätigt wird durch den Mythus, dass der mit Demeter *νειῷ ἐν τριπόλῳ* buhlende Jasion von Zeus (aus Eifersucht) erschlagen worden sei [3]). Nur in Eleusis behauptete Hermes seine Stellung neben Demeter über die Zeit der Achäischen Wanderung hinaus und wurde erst durch die Zuwanderung der durch die

---

[1]) Hier und da, namentlich in Arkadien, findet man allerdings Hermes als Tempelgenossen der Demeter, aber ohne dass ein näherer Zusammenhang zwischen beiden sich bemerkbar macht.

[2]) Il. XIV, 325.

[3]) Hom. Od. V, 125 ff. Hes. Th. 969 ff. Apoll. III, 12, 1.

Dorier aus ihrer Heimat vertriebenen Kaukonen beseitigt [1]).

Jener isolirten und untergeordneten Stellung der Demeter im polytheistischen System ist es auch wohl zuzuschreiben, wenn eine spätere Zeit mitunter sich erlaubt hat, die Göttin in freierer Weise mit fremden Gottheiten zu combiniren und ihr Dinge zuzuschreiben, welche zu ihrem Wesen in keiner Weise passen wollen. Darin hat sich besonders Arkadien ausgezeichnet. Hier gab man die Despoina, eine hochgefeierte Arkadische Localgöttin, für eine Tochter der Demeter aus [2]); Demeter sollte sie mit Poseidon erzeugt haben. Man mochte dabei an die Eleusinische Demetertochter denken, wenn man sie auch nicht ausdrücklich mit dieser identificirte. Die Verbindung mit Poseidon, sonst nirgend bekannt und weder historisch noch symbolisch verständlich, also nur durch locale Einflüsse erklärbar, wurde aber ausserdem noch für ein höchst absurdes und widerwärtiges Mythologem ausgebeutet. In Thelpusa nämlich verehrte man die Demeter unter dem Beinamen Erinys und begründete diesen, den man auf ein sonst nicht nachweisbares Verbum *ἐρινύειν*, zürnen, zurückführte, durch folgendes Mährchen. Poseidon verfolgte, von Liebesglut ergriffen, die Demeter zu der Zeit, als sie ihre Tochter suchte. Um sich ihm zu entziehen, verwandelte sich die Göttin in eine Stute und mischte sich unter die Stuten des Onkos. Da nahm auch Poseidon Rossesgestalt an und begattete sich so mit ihr. In Folge davon gebar Demeter eine Tochter, deren Namen man nicht nennen durfte, und das sagenberühmte Ross Areion [3]). Aehnli-

---

[1]) Vgl. oben S. 387 u. S. 410.

[2]) Paus. VIII, 37, 9. 42, 1.

[3]) Paus. VIII, 26, 5—7.

ches erzählte man zu Phigalia, wo man ehedem auch ein Bild der Göttin besessen haben wollte, das eine sitzende weibliche Figur mit dem Haupte und dem Haare eines Pferdes darstellte [1]). Die Ungereimtheit des Mährchens liegt auf der Hand, der jüngere Ursprung verräth sich durch die Beziehung auf den Raub der Persephone und das Ross Areion, ein Product der epischen Poesie, und der Zusatz, dass um deswillen zuerst von allen Arkadiern in Thelpusa Poseidon als Hippios benannt sei, setzt die Haupttendenz der Erzählung, die Existenz dieses Cultes zu motiviren, für jeden Unbefangenen ausser Zweifel.

Was nun endlich die landschaftliche Verbreitung des Demetercultes betrifft, so bedarf es nur eines Rückblicks auf das, was wir an verschiedenen Stellen unserer Untersuchungen darüber angeführt haben, um zu erkennen, dass überall, wo sich alter Hermesdienst nachweisen lässt, oder aus andern Gründen die ehemalige Sesshaftigkeit altargivischer Volkselemente angenommen werden muss, auch Demeter von Alters her verehrt worden ist. Es finden also auch von dieser Seite her die historischen Gesichtspuncte, welche uns bei unsern Forschungen geleitet haben, ausreichende Bestätigung.

§. 15.

Schluss.

Ueberblicken wir zum Schlusse noch einmal kurz die Ergebnisse unserer Untersuchungen sowohl für die Geschichte als für die Religionsgeschichte. In einer Zeit, welche etwa ein Jahrhundert vor dem ersten Auftreten des Achäischen Stammes liegt, liess sich der altargivi-

[1]) Paus. VIII, 42.

sche Stamm — einer der vordersten unter den eingewanderten Hellenischen Stämme — in Thessalien nieder, dem von ihm in Besitz genommenen Theile dieser Landschaft den Namen Argos beilegend. Von dem nachrückenden Stamme der Aeoler bedrängt, wanderte er nach dem Süden und gewann neue Sitze theils in Böotien, wo er unter dem Namen *Καδμεῖοι* erscheint, theils in Eleusis und in der Peloponnesischen Landschaft Argolis, die ihren Namen von ihm empfing. Bis zu der Zeit, wo die grosse Bewegung begann, welche durch die Einwanderung der Thessaler ihren ersten Anstoss erhielt, sass er in diesen Sitzen ungestört und in solchem Ansehen, dass Mittelgriechenland und Peloponnes nach seinen Gottheiten benannt wurden (*Εὐρώπη* und *Ἄργος*). Als aber der Achäisch-Aeolische Stamm und nach diesem die Böoter aus Thessalien hervorbrachen, da ging zunächst der Kadmeische Stammeszweig in Trümmer; durch die Dorische Wanderung verloren dann auch die *Ἀργεῖοι* von Argolis ihre politische Existenz. Etwas länger behauptete der in Eleusis angesiedelte Stammeszweig seine Unabhängigkeit, verlor sie jedoch auch bald durch Zuwanderung der durch die Dorier aus dem Peloponnes vertriebenen Kaukonen, und als diese, um dem Vordringen der Böoter Halt zu gebieten, von den Athenern zu Hülfe gerufen wurden, trat Eleusis in eine dauernde Staatsgemeinschaft mit Attika, die freilich dem alten Culte der Eleusinier nicht nur eine gewisse Sonderexistenz beliess, sondern auch allmählich über die Grenzen eines Localcultes hinaus Anerkennung verschaffte.

Was nun die Religion anbetrifft, so hatte der altargivische Stamm aus dem Gemeingute des Hellenischen Urvolks die Vorstellung von einem in den Himmelserscheinungen und namentlich in den Veränderungen der Jahrszeiten wirksamen männlichen Gotte, dem wahr-

scheinlich eine weibliche Gottheit als Vertreterin der weiblichen Interessen zur Seite stand, als Erbtheil mitgenommen. Da er indessen schon früh dem Ackerbau mit Vorliebe sich zugewandt hatte und in Griechenland, so lange seine Kraft nicht gebrochen war, überall wieder einen für diese Beschäftigung geeigneten Boden zu finden verstand, so mussten die ererbten religiösen Vorstellungen sich dem entsprechend modificiren. Der Gott gewann je mehr und mehr eine Beziehung auf die durch ihre Wanderungen am Himmelsgewölbe den Jahreslauf regelnde und durch ihre belebenden Strahlen die Vegetation weckende Sonne und wurde mit entsprechenden Namen und Symbolen ausgestattet. Die Göttin gab ihre physische Farblosigkeit auf und trat als Mond- und Erdgöttin dem Gemahl in ebenbürtiger Stellung zur Seite. In der Verbindung beider zu einer fruchtbaren Ehe und in der Trennung dieser Ehe sah man jetzt den Grund des alljährlich sich wiederholenden Wechsels der fruchtbaren und unfruchtbaren Jahrszeit und erhob diese beiden Acte zu Angelpuncten des Mythus und Cultus.

Als jedoch die politische und sociale Existenz der Altargiver durch nachrückende Stämme arg erschüttert und schliesslich ganz vernichtet wurde, da verfiel auch ihre Religion der Degeneration. Beide Gottheiten wurden aus einander gerissen, der Gott musste sich in eine untergeordnete und verkümmerte Stellung herabdrücken lassen, und auch die Göttin konnte nur unter mannigfaltiger Modification ihres Wesens und im Anschluss an eine fremde Göttin sich behaupten und erst allmählich unter dem Einflusse anderer politischen Verhältnisse wieder eine gehobenere Stellung gewinnen.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Druck der Univ.-Buchdruckerei v. E. A. Huth in Göttingen.

14 DAY USE
RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED

LOAN DEPT.

This book is due on the last date stamped below, or on the date to which renewed.
Renewed books are subject to immediate recall.

19Oct'64MF	
REC'D LD	
SEP 29'64-12 M	

LD 21A–40m-11,'63
(E1602s10)476B

University of California
General Library
Berkeley

Müller, H.D.
Mythologie der griechischen stämme.

YC 98866

BL781
M8
Müller
167885

UNIVERS ARY